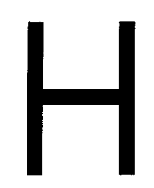
CB
131

JACQUES BRIEND
OLIVIER ARTUS
DAMIEN NOËL

Arqueología, Biblia, Historia



editorial verbo divino
Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2006

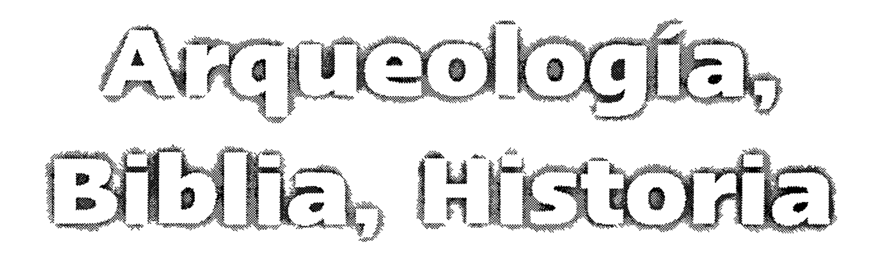
ubo un tiempo en que Biblia y arqueología hicieron un buen matrimonio. Un libro de los años treinta, reeditado varias veces, afirmaba: *¡La Biblia es verdad!* Respondía así a la reina Victoria, quien, en 1865, solicitaba a la *Palestine Exploration Fund* que «verificara que la historia bíblica era una historia real», siendo su finalidad ofrecer una «refutación a la increencia».

¿Se ha consumado hoy el divorcio? Tomando los datos de la arqueología y apelando a la documentación del Antiguo Oriente, los historiadores han puesto en duda muchos de los hechos narrados: patriarcas, éxodo, grandeza de los reyes de Israel... La primera apologética se ha venido abajo. Pero, al mismo tiempo, la reflexión filosófica ha permitido comprender mejor lo que sucede cuando se escribe la historia.

Entramos en un nuevo período de la crítica bíblica: ¿qué vínculos mantienen estas disciplinas autónomas que son la arqueología, la exégesis y la historia? Hemos pedido a tres especialistas de la Biblia que nos den sus puntos de vista. Cada contribución está ilustrada con ejemplos tomados en su mayor parte de los libros históricos (Josué, Jueces, Samuel y Reyes), mencionando hechos situados en los mal conocidos períodos de la «conquista» y la «monarquía», entre 1000 y 587 a. C. A lo largo de estas páginas, las figuras de Josué, Sansón, David, Salomón o Josías, la elaboración de los corpus legislativos, la conquista de la ciudad de Hebrón o el asedio de Jerusalén por Senaquerib adquieren un nuevo relieve.

Gérard Billon

- **Jacques Briend** es profesor honorario del Instituto Católico de París. Ha sido miembro de la Pontificia Comisión Bíblica (1990-2001). Arqueólogo, ha trabajado en varias excavaciones en Jerusalén, Tell el Farah y Tell Keisan. Ha coordinado y presentado *La Terre Sainte. Cinquante ans d'archéologie* (Compact. París, Bayard, 2003) y colaborado en la nueva edición del Pentateuco de la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB) (2003). En los *Cuadernos Bíblicos* ha redactado *El libro de Jeremías* (n. 40. Estella, Verbo Divino, [7]2003).
- **Olivier Artus** enseña exégesis del Antiguo Testamento en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París. Es miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Especialista en el Pentateuco, ha colaborado en la nueva edición de la TOB (2003). Acaba de publicar *Les Lois du Pentateuque* (LD 200. París, Cerf, 2005). En los *Cuadernos Bíblicos* ha redactado, entre otros, *Aproximación actual al Pentateuco* (n. 106. Estella, Verbo Divino, 2001).
- **Damien Noël** enseña historia de Israel en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París. Con Olivier Artus ha presentado *Les livres de la Loi* (Commentaires. París, Bayard-Centurion, 1998). En los *Cuadernos Bíblicos* ha redactado una trilogía: *Los orígenes de Israel* (n. 99. Estella, Verbo Divino, 1999); *En tiempo de los reyes de Israel y de Judá* (n. 109. Estella, Verbo Divino, 2002); *En tiempo de los imperios* (n. 121. Estella, Verbo Divino, 2004).



Arqueología, Biblia, Historia

1 - El trabajo del arqueólogo

No existe una arqueología «bíblica». La arqueología es una disciplina de pleno derecho, independiente en cuanto a sus métodos. En Palestina, la interpretación de sus resultados la sitúa en relación con el trabajo del historiador para un mejor conocimiento de la vida cotidiana de las poblaciones de Israel, Filistea o Canaán, pero apenas para la constitución de una historia política. Por **Jacques Briend**

2 - La aproximación del exégeta

Los datos de la arqueología contribuyen a veces a invalidar hipótesis exegéticas, como la teoría documentaria. Iluminan también el contexto social e histórico que rodea la composición de algunas secciones legislativas del Pentateuco. Finalmente ayudan a abrir campos de investigación, por ejemplo sobre la naturaleza de los relatos compuestos en Jerusalén durante el período monárquico. Por **Olivier Artus**

3 - La investigación del historiador

La relación entre el texto y la verdad histórica depende, en parte, del carácter religioso de la Biblia. Hacer que tengamos conjuntamente información, convicción y realidad es precisamente el desafío del historiador que compone un relato. Los ejemplos no faltan, de Josué a David o Ezequías. Ahora bien, que las investigaciones científicas confirmen o nieguen los acontecimientos narrados, en nada afecta al «mensaje de salvación». Por **Damien Noël**

1 – El trabajo del arqueólogo

Desde sus comienzos, la arqueología palestina[1] ha querido dar a sus descubrimientos una dimensión histórica y, para lograrlo, ha recurrido a la Biblia como un documento histórico privilegiado. Ahora bien, lo que parecía caer por su propio peso a comienzos de la investigación arqueológica no ha cesado de ser cuestionado desde hace una veintena de años. ¿Cómo se ha pasado de una relación con la Biblia considerada evidente a una relación conflictiva? ¿Cuáles son las razones para ello? Es lo que vamos a descubrir recurriendo a la historia de la investigación arqueológica en el país de la Biblia.

A modo de introducción, querríamos detenernos en la reacción de un arqueólogo que trabaja en Egipto frente a la situación del arqueólogo que trabaja en Palestina, pues ésta obliga a reflexionar sobre los problemas que encuentra este último (cf. el recuadro de la página siguiente).

Este juicio de Alain Zivie habla en pocas palabras de la difícil relación entre los descubrimientos de la arqueología palestina por una parte, y los textos de la Biblia por otra. Esto habla, en primer lugar, de la esperanza demasiado grande depositada en los descubrimientos arqueológicos para ilustrar el texto de la Biblia, pero también de la naturaleza del texto bíblico, que no es primeramente un libro de historia. Ahora bien, una de las motivaciones de la investigación arqueológica en Palestina ha sido frecuentemente venir a iluminar, incluso a justificar, el texto bíblico. Hay que reconocer que la arqueología en Palestina no funciona de la misma manera que en cualquier otro país a causa de la presencia de la Biblia, a la que resulta inevitable consultar para interpretar tal o cual descubrimiento arqueológico. Para comprender esta situación, única en su género, es preciso recurrir a la historia de la arqueología en Palestina, para iluminar el pasado y aprender a disociar en cierta medida la arqueología y la Biblia, a fin de evitar una relación conflictiva, cuando durante mucho tiempo esta relación pareció evidente.

1. El adjetivo «palestino» no hay que tomarlo aquí en sentido político. De manera convencional y un tanto vaga, siguiendo las primeras publicaciones arqueológicas de los siglos XIX y XX, «Palestina» designa las regiones de Cisjordania donde se desarrolla la mayor parte de los acontecimientos bíblicos. Hoy, estas regiones son compartidas entre Israel y la Autoridad Palestina.

Texto y vestigios arqueológicos

Es difícil hacerse una imagen verdadera de una civilización, por el hecho de la disparidad y la desigualdad de conservación y del tratamiento de las fuentes, comenzando ciertamente por la de las fuentes arqueológicas y las fuentes escritas. Pero al menos Egipto nos ha transmitido dos tipos de fuentes de una manera bastante equilibrada, ciertamente sólo en los mejores casos. Sin embargo, las cosas son diferentes por el lado del mundo bíblico. Tan impresionantes como puedan ser a veces los vestigios arqueológicos de la zona palestina, éstos siguen siendo generalmente muy modestos. En cuanto a las inscripciones, lo menos que se puede decir es que son igualmente poco numerosas y escasamente prolijas. Pero está EL texto, está la Biblia, y el desfase se vuelve aún más espectacular. ¿Cómo hacer coincidir el texto y los vestigios arqueológicos cuando parecen tener tan poco en común?

A. ZIVIE, *La prison de Joseph. L'Egipte des pharaons et le monde de la Bible.* París, Bayard, 2004, pp. 22-23.

150 años de arqueología en Palestina

En Francia, el interés por Tierra Santa se inició con René de Chateaubriand, con su libro *Itinerarios de París a Jerusalén* (1827). En los Estados Unidos es el diario de viaje de Edward Robinson (1794-1863): narrando sus visitas a Palestina en 1838 y 1852, se esforzó por cotejar lo que dice la Biblia con lo que dice el suelo y, con una extraña fortuna, logró situar en el terreno numerosas ciudades y aldeas citadas en la Biblia.

La búsqueda de un método

Es un francés, Félix de Saulcy (1807-1880), considerado por algunos como el fundador de «la arqueología bíblica», quien emprende en Jerusalén, en 1850-1851, las excavaciones de una tumba situada al norte de la ciudad, identificando esta tumba con la de David y Salomón, pero de manera errónea, pues la tumba en cuestión data del siglo I de nuestra era. Primera confusión que no será la última, pero que es muy reveladora de lo que se busca en Palestina.

Por su parte, los ingleses no permanecen inactivos. En 1865 se funda la *Palestine Exploration Fund*, patrocinada por la reina Victoria. La motivación está perfectamente clara: la Fundación debe permitir «verificar que la historia bíblica es una historia real, a la vez en el tiempo, en el espacio y a través de los acontecimientos, a fin de ofrecer una refutación a la increencia». Desde esta perspectiva apologética, la arqueología debe restaurar la confianza respecto al texto bíblico, maltratada por el racionalismo crítico de la exégesis alemana. Son, pues, los ingleses quienes van a emprender las primeras investigaciones arqueológicas en Jerusalén, en primer lugar en 1867 con el capitán Charles Warren, y después, entre 1894 y 1897, con F. G. Bliss y A. D. Dickie, que buscan el trazado de las murallas de la ciudad antigua de Jerusalén.

Lo que caracteriza estas primeras investigaciones es la ausencia de método. En efecto, tanto Charles Warren como Bliss y Dickie se ponen a excavar a partir de un pozo y de galerías, lo que les hace incapaces de datar los muros y los vestigios descubiertos. Observemos de paso que esta técnica de los pozos y las galerías está tomada de la técnica minera, bien conocida por los ingleses, pero es completamente inadecuada para la investigación arqueológica.

Sin embargo, es un inglés quien tendrá la intuición de lo que es necesario hacer para datar los descubrimientos arqueológicos. Este hombre se llama W. Flinders Petrie (1853-1942). Está en Egipto desde hace diez años cuando en 1890 se le envía a Palestina, y ha observado y reflexionado mucho sobre la naturaleza del trabajo arqueológico; por otra parte, ha puesto a punto un método de registro de los objetos descubiertos, en particular la cerámica. Por tanto, hele aquí encargado de la excavación de una colina, Tell el-Hesi, a 25 km al noreste de Gaza, donde se va a quedar apenas dos meses. Examinando la colina, Flinders Petrie descubre que ésta ha sido cortada por el wadi durante la estación de las lluvias. «La pared de la colina -escribe en un relato- nos ofrece de golpe un muestrario de todas las variedades de cerámicas en más de mil años», y añade: «En el futuro, todos los tells y todas las ruinas de Palestina revelarán su edad gracias a los fragmentos de cerámica que las recubren». Por tanto, el principio se ha adquirido y debe permitir datar las diferentes ocupaciones en un lugar determinado. Sólo quedaba que fuera aceptado, y sobre todo afinarlo.

A decir verdad, al principio enunciado por Flinders Petrie le hará falta tiempo para ser puesto en práctica. Por otra parte, es preciso reconocer que las excavaciones llevadas a cabo entre 1890 y 1911, a veces en lugares importantes como Samaría, Meguidó o Jericó, apenas harán progresar el estudio de la cerámica, un material presente en todos los niveles de ocupación desde 5000 a. C.

Una arqueología «bíblica»

Desde 1912 a 1919, hubo una pausa en el trabajo arqueológico en Palestina a causa de la primera guerra mundial, y no hubo ningún avance ni desde el punto de vista del método de trabajo ni para el estudio de la cerámica.

No es hasta 1920 cuando las excavaciones se reanudan con nuevos equipos en un contexto político que ha cambiado. Los ingleses recibieron el mandato sobre Palestina, y es un inglés, John Garstang, quien pone en pie un Departamento de Antigüedades. Pero durante el período que va de 1920 a 1938, son sobre todo los americanos los que dominan la arqueología palestina. El más célebre de ellos es W. F. Albright (1891-1971).

Albright excava en primer lugar en Tell el Ful, un lugar al norte de Jerusalén, que considera como el lugar de Guibeá, patria del rey Saúl (1 Sam 10,10; 11,4; 13,2) y al que se dedica durante dos años (1922-1923). Después de esto, se compromete en una excavación mucho más importante que durará de 1926 a 1932 en Tell Beit Mirsim, un paraje que se encuentra al suroeste de la ciudad de Hebrón. Para él, la ciudad debe ser identificada con Debir, mencionada en Jos 15,15-17, llamada también Quiriat-Séfer. Hoy esta identificación no se acepta, y Debir se localiza en Khirbet Rabud después de una excavación llevada a cabo en este lugar por Moshe Kochavi en 1968 y 1969.

Gracias a sus excavaciones en Tell Beit Mirsim, Albright llega a establecer una cronología de la cerámica palestina, que se impondrá ampliamente en los años 1930, en particular para la distribución de la cerámica en las salas del Museo Rockefeller, en Jerusalén. Esto muestra a la perfec-

ción la influencia ejercida por Albright en el ámbito de la arqueología palestina. Pero hay más. Gran lector de la Biblia, W. F. Albright era un defensor de la arqueología bíblica, esforzándose por hacer coincidir los descubrimientos arqueológicos con los datos bíblicos. Por otra parte, es en esta época cuando la expresión «arqueología bíblica» tiende a extenderse. Tenemos un buen ejemplo de ello en el libro de Charles Marston titulado *The Bible is true*. Publicada en 1935, esta obra utiliza la expresión y se refiere a los trabajos de Albright. De modo más general, el autor se apoya en los descubrimientos arqueológicos para probar la veracidad de la Biblia. Esta obra, que no es la última del género, está fuertemente marcada por las convicciones de la época, y recibe una amplia acogida, y en España fue publicada bajo el título *La Biblia es verdad* (Madrid, Escelicer, 1948).

A pesar de los resultados innegables en el plano arqueológico, quedaba por poner a punto un método de trabajo que fuera riguroso, pero la Segunda Guerra mundial va a interrumpir toda investigación arqueológica entre 1938 y 1945. La puesta a punto de un método indiscutible es entonces dejada para más adelante.

Al término de este recorrido histórico relativo a la arqueología palestina entre 1850 y 1960 podemos quedarnos con la advertencia de un arqueólogo holandés, H. J. Franken, que no dudaba en decir: «Todo el trabajo llevado a cabo hasta el final del mandato británico en 1948 ha seguido un método irracional y superado» (1952). Pero un juicio semejante supone la existencia de un método que se supone mejor y más fiable.

Un nuevo método

Hasta 1950, el trabajo arqueológico se contentaba generalmente con seguir los vestigios de los muros y los suelos que estaban asociados a ellos. Los objetos encontrados fuera de este contexto eran considerados como de origen incierto. Además, se ignoraba demasiado a menudo que el ladrillo era un material muy utilizado y que la excavación de las estructuras de ladrillo exigía una atención particular.

La puesta a punto de un método de excavación va a ser aplicado por primera vez por una inglesa, Kathleen Kenyon (1906-1978); ella va a excavar desde 1952 a 1956 el lugar de Tell es-Sultan, donde se sitúa la ciudad bíblica de Jericó. A partir de ahí, este método, llamado «método Wheeler» o, sencillamente, «método Kenyon», va a extenderse no solamente por Palestina, sino también por Jordania e Israel. Este método fue puesto a punto por sir Mortimer Wheeler, director general de la arqueología en la India de 1944 a 1948. Se trata de dividir el terreno de la excavación en cuadrados de 5 m de lado, reservar en cada lado una banda de 50 cm, y, por tanto, obtener cuadrados independientes, porque están separados unos de otros por asientos o «canales» de 1 m de largo. El número de los cuadrados y su disposición se dejan a la discreción del arqueólogo en función del terreno, de sus medios financieros y de la altura que se presume de la ocupación en el lugar elegido.

¿Cuál es la razón de ser de esta división? En el origen del método se encuentra esta constatación tan trivial: el arqueólogo destruye a medida que avanza en su trabajo. En última instancia, al menos en teoría, no queda nada de lo que se ha sacado a la luz, y nadie puede verificar ya sobre el terreno, por tanto, todo depende de la manera de registrar y verificar lo que se descubre a medida que se desarrolla el trabajo. El ideal sería poder rehacer el trabajo sabiendo de antemano lo que se ignoraba al principio. Esto es absolutamente quimérico. A pesar de ello, se puede intentar verificar a lo largo de todo el trabajo lo

que se ha hecho, pero para eso no hay que destruirlo todo. La solución propuesta por Wheeler consiste en desdoblar el espacio arqueológico, ya que se tiene un cuadrado de 4 m de lado, que se excava anotando cuidadosamente lo que se descubre, y, en los cuatro lados del cuadrado, se tiene una sección o tabique donde se puede continuar leyendo lo que ha sido encontrado en la horizontal. Ahí reside la intuición de Wheeler: el arqueólogo dispone de una doble lectura de su trabajo horizontal y vertical. En tanto las secciones de un cuadrado sean conservadas, el arqueólogo puede continuar leyendo lo que ha descubierto en la horizontal.

Las ventajas del método son importantes: La vigilancia de la obra de excavación es más fácil; se puede excavar cada cuadrado a diferente velocidad; las responsabilidades son establecidas claramente; en todo momento se puede extender la superficie de la excavación abriendo nuevos cuadrados; finalmente, la toma de las notas está bien encajada; el origen de los objetos encontrados y la cerámica recogida es consignado con el número de la cuadrícula (una letra y una cifra) y la fecha del día. En el momento de la síntesis y la publicación, todas estas indicaciones permiten situar perfectamente los diversos elementos.

A partir de 1960, este método se ha impuesto poco a poco a todos los arqueólogos que trabajan en la zona palestina, pues ésta sólo ha proporcionado, como veremos, unas pocas inscripciones. Con perspectiva, el resultado es convincente. Aunque se puedan cometer errores, éstos son limitados y pueden ser corregidos. Desde el punto de vista del resultado final, la historia de la ocupación de un lugar determinado ya no permite discusiones frecuentes, como sucedía en otro tiempo. Sólo quedan algunos lugares excavados en otro tiempo, como por ejemplo el de Meguidó, que no pueden ser ya objeto de una excavación de control, porque todos los niveles superiores han desaparecido totalmente.

* * *

Al término de este recorrido histórico, un tanto simplificado, se impone una conclusión: la arqueología como disciplina ha tenido tiempo, al menos en Palestina, para elaborar un método de trabajo y para hacer inventario de la cerámica que está presente en cada nivel de ocupación. Es necesario tomar conciencia de que ha sido necesario más de un siglo para que elaborar un método que sea reconocido por todos. En cuanto a la cerámica, no ha terminado de ser estudiada para lograr una clasificación que, en lo esencial, sea admitida por todos. Aún hoy la cerámica y su datación están en el centro del debate para conseguir una cronología reconocida de manera unánime. Estamos lejos de que se alcance.

Estructuras y objetos descubiertos

Sobre el terreno, el trabajo diario del arqueólogo no le pone en contacto con la Biblia, y no se encuentra con la historia más que raramente y en momentos privilegiados.

Arquitectura urbana y rural

Cuando se elige un sitio para una excavación sistemática, lo que surge primeramente son los lugares de habitación

o de trabajo; si el emplazamiento adoptado lo permite, puede aparecer un elemento de muralla, incluso una puerta de ciudad. No siempre existe un sistema defensivo, pero su descubrimiento, incluso incompleto, debe permitir hacernos una idea del espacio urbano que determina.

A veces sucede que el descubrimiento de la muralla pone al arqueólogo en presencia de una destrucción masiva por un enemigo que ha tratado de atacar la ciudad. Es el caso de la ciudad de Laquis, que fue objeto de un asedio en regla por parte de los asirios. Así se descubrió la rampa de asedio construida por el ejército asirio para apoderarse de la ciudad en 701 a. C., en la época del rey Senaquerib (cf. 2 Re 18,14). En un caso como éste, la arqueología se une a la historia, pero no es lo más frecuente.

Lo más frecuente es que el arqueólogo busque en el espacio la idea preconcebida que tiene del hábitat. A este respecto, el descubrimiento de casas de cuatro piezas para la época del Hierro es un motivo de discusión, pues algunos arqueólogos consideran que este tipo de casa es típicamente israelita. Si esto es así, tendríamos aquí lo que se podría considerar como un indicador étnico.

La cerámica

En cada cuadrícula de la excavación, el elemento más constante, porque es el más abundante, es la alfarería, que se presenta en forma de fragmentos, más raramente como elementos completos. Cada cuadrado de excavación aporta su lote de fragmentos, a veces muy numerosos, que es preciso lavar, secar y después estudiar para intentar reconstruir vasos desde la embocadura hasta la base. La gran diversidad de la cerámica responde a necesidades domésticas precisas. Para hacernos una idea de ello se puede clasificar esta cerámica según su función. Tenemos así:

- recipientes de almacenamiento: jarras, ánforas, *pitoi* de diferentes tamaños destinados a conservar, almacenar o transportar trigo, cebada, vino o aceite;
- recipientes para verter: cántaros, garrafas, cantarillas, cazos, cantimploras, vasos de mano cuyos usos son diversos en función de sus dimensiones, yendo desde el cántaro para contener agua hasta pequeños perfumeros;
- recipientes de transformación: marmitas destinadas a cocer los alimentos, pero de tamaño diverso y que poseen una abertura variable, placas para el fuego, cráteras y cuencos que permiten llevar a cabo preparaciones culinarias, morteros de arcilla cuya función sigue siendo discutida;
- recipientes de consumición: fuentes, platos, escudillas, copas, cubiletes;
- recipientes de uso particular: lámparas, vasijas para filtrar, soportes de jarra.

Esta enumeración no da más que una pequeña idea de la diversidad de la cerámica. Además, no olvidemos que ésta ha evolucionado a lo largo del tiempo, aunque cada alfarería debe ser objeto de una atenta descripción: forma del cuello, de la embocadura, diámetro de abertura más o menos importante (por ejemplo, puede variar del sencillo al doble para las ollas), forma de la base (redonda, abombada, picuda, anular, etc.). Así, cada objeto debe tener una ficha tan completa como sea posible, incluyendo sus dimensiones, pero también una descripción de la decoración, del color y de cualquier detalle que pueda tener interés. Un dibujo y una fotografía vienen a completar la ficha descriptiva.

Esta presentación un tanto larga sobre la cerámica pretendía manifestar el lugar que ésta ocupa en el trabajo de un equipo arqueológico. Para la datación de los niveles de ocupación, este trabajo es indispensable, pues también permi-

te una comparación con otros lugares arqueológicos situados en la misma región, y debe conducir a datar con la mayor precisión posible el estrato que se está excavando.

Objetos diversos

Objetos de piedra. Citemos en primer lugar los pesos hechos en basalto, caliza o hematites, caracterizados por su pulido y su forma (cúpula, hemiesfera).

El collarín es un peso de forma cónica, perforado en su centro con un orificio y destinado a lastrar un huso donde se enrolla el hilo formado por el trabajo de los dedos. Este objeto es normalmente de piedra (diorita, serpentina o caliza), pero a veces está hecho de cerámica.

Al collarín se le pueden unir los pesos necesarios para tensar los hilos de la trama sobre el bastidor para tejer en vertical. Existen pesos pequeños (de 20 a 50 g) o grandes (de 200 a 700 g). En general, estos pesos son descubiertos en fila si el taller del tejedor no ha sido demasiado deteriorado después de su abandono. El descubrimiento de estos talleres es el signo de que se está en presencia de un barrio de artesanos.

Objetos de metal. Como regla general, estos objetos se encuentran en pequeño número, pues cuando un objeto de metal, sea de bronce o de hierro, estaba usado o defectuoso, era refundido. Entre estos objetos podemos distinguir armas (puntas de flecha o de jabalina), pero sobre todo herramientas (buriles, picos). Las fíbulas, antepasados de nuestros imperdibles, aparecen en la época del Hierro I (1200-1000 a. C.).

Figurillas. En todas las épocas se encuentra figurillas de barro cocido, bien sean estatuillas humanas, bien sean figurillas de animales. Hechas muy frecuentemente gracias a un molde, se distingue muchas veces una influencia, bien egipcia, bien fenicia. Algunas de estas figurillas representan a una diosa de la fertilidad, muy honrada en el Oriente Próximo antiguo. En el reino de Judá estaba muy extendido un tipo particular, conocido con el nombre de «figurilla de pilar»; su parte inferior se presenta con la forma de un sólido pilar, la parte superior está constituida por el torso y la cabeza de una mujer desnuda que sostiene sus senos con sus largos brazos. En Jerusalén se encontraron figuritas como éstas en gran número, pero la cabeza de la figurilla había sido voluntariamente rota, signo de una voluntad de «desacralización» de la estatuilla.

Objetos escritos. Aparte de algunas excepciones, los objetos escritos encontrados a lo largo de una excavación son poco numerosos. Se puede tratar, por ejemplo, de un nombre propio escrito en una jarra, incluso de algunas letras para indicar abreviadamente su contenido. Textos un poco más largos, escritos con tinta sobre fragmentos de cerámica, llamados «óstraca», han sido descubiertos en algunos lugares: Samaría, que fue capital del reino de Israel, Laquis, Arad, Tell Qasilé o incluso en Mesad Hashavyahu. Aparte de algunas letras cuyo contexto se nos escapa en parte, nos las tenemos que ver con breves textos administrativos o listas de personas. Por preciosos que sean estos testimonios en materia de onomástica, de economía, incluso de geografía, son de difícil interpretación histórica.

Más numerosos son los sellos y precintos, así como las bulas que sellan documentos y que llevan la impresión de un sello. Mediante estos objetos, la onomástica hebrea se enriquece. Así sucede que algunas bulas conservan el nombre de un rey, por ejemplo «Ezequías, (hijo de) Acaz, rey de Judá», que reinó de 716 a 687, o incluso el de un hombre, «Berekyahu, hijo de Neriya, el escriba», que bien podría designar al que escribía en nombre del profeta Jeremías. El número de sellos y bulas no deja de aumentar,

pero se trata muchas veces de objetos que no son descubiertos en excavaciones regulares, sino que son vendidos en el mercado de antiguedades procedentes de excavaciones clandestinas.

Finalmente, señalemos el papel que pueden tener las monedas, que se extienden a partir del siglo v a. C, y que permiten precisar la duración de una ocupación, sabiendo que este criterio ha de ser manejado con precaución.

* * *

Así, a partir de datos reunidos a lo largo de varias campañas de excavaciones, es posible precisar los períodos de ocupación que se han sucedido en el lugar elegido. Éstos son calificados según la tabla de los períodos arqueológicos para Palestina, tabla aceptada por todos los arqueólogos, a fin de tener un lenguaje común (cf. el recuadro adjunto)

Una vez hecho esto, el trabajo arqueológico está lejos de *haber terminado. Éste se prolonga siguiendo* tres perspectivas diferentes:

- determinar el nombre del lugar excavado;
- precisar la naturaleza de la población que habitaba el lugar y su región;
- utilizar las inscripciones históricas cuando existan.

Estas tres líneas de investigación, que vamos a abordar ahora, deben permitir, en cierto modo, vincular el trabajo arqueológico con la historia, sabiendo que las conclusiones serán, en una gran medida, modestas.

Períodos arqueológicos

Período	Fechas
Neolítico acerámico A	8500-7500 a C
Neolítico acerámico B	7500-6000 a C
Neolítico con cerámica A	6000-5000 a C
Neolítico con cerámica B	5000-4300 a C
Calcolítico	4300-3300 a C
Bronce Antiguo I	3300-3050 a C
Bronce Antiguo II-III	3050-2300 a C
Br Antiguo IV- Br Medio I	2300-2000 a C
Bronce Medio II A	2000-1800/1750 a C
Bronce Medio II B-C	1800/1750-1550 a C
Bronce Reciente I	1550-1400 a C
Bronce Reciente II A-B	1400-1200 a C
Hierro I A	1200-1150 a C
Hierro I B	1150-1000 a C
Hierro II A	*1110-925 a C*
Hierro II B	925-720 a C
Hierro II C	720-587 a C

Este cuadro adopta, en su primera parte, designaciones puramente arqueológicas, con dataciones expresadas en cifras redondas, pero, para el período del Hierro II, las fechas propuestas, demasiado precisas, remiten a acontecimientos históricos, lo cual es discutible En teoría, habría que mantenerse en una datación aproximada que no trate de vincularse a acontecimientos históricos

Topónimos y geografía histórica

La localización de las ciudades y de las aldeas de la Biblia descansa en una estabilidad del hábitat a lo largo de los siglos y, sobre todo, en un fenómeno extraordinario y único que se encuentra en Palestina -y no en el mismo grado en los países del Oriente Próximo-, a saber, la conservación de la toponimia Ésta se explica en primer término por el fenómeno de la ocupación de un mismo lugar a lo largo de los siglos. En efecto, para los antiguos,

la elección de un emplazamiento para vivir en él de manera permanente se hacía buscando reunir el máximo de ventajas.

En primer lugar, el aprovisionamiento de agua era una necesidad vital, y la proximidad de una o de dos fuentes está en el origen de varias instalaciones urbanas, como por ejemplo Jericó, que se beneficiaba de la fuente llamada *de Eliseo*, o incluso Jerusalén con la fuente de Guijón. Durante mucho tiempo, los habitantes de Palestina no pudieron almacenar agua para sus necesidades cotidianas más que utilizando jarras y, antes de la invención de la cerámica, empleando odres de piel de animal. La construcción de cisternas con revoque no aparece más que en el Bronce Reciente I, es decir, en el siglo XV a. C.

Además de la presencia de agua, se buscaban otras ventajas, por ejemplo posibilidades agrícolas o incluso la cercanía de una vía de comunicación importante. Varias ciudades bíblicas, Siquén, Jasor o Meguidó, están situadas de manera que puedan aprovechar, incluso controlar, una ruta que une varias regiones.

Estabilidad onomástica

La localización de las antiguas ciudades en Palestina se apoya en una ley verificada bastante frecuentemente, según la cual los nombres de lugar se han mantenido de manera estable, a veces desde el segundo milenio a. C. hasta nosotros. Esta ley, que comprende notables excepciones, apela a algunos matices en su aplicación, pues aunque los nombres antiguos se han conservado, muchas veces han sufrido deformaciones muy comprensibles, o incluso se han trasladado a un lugar próximo, habiendo abandonado el antiguo nombre por diversas razones. ¿Cómo explicar este fenómeno de la persistencia de los nombres?

Además de la relativa estabilidad de los lugares urbanos, esto se mantiene en lo que respecta a los grupos humanos instalados en Palestina, que siempre han hablado una lengua semita y, por tanto, han retomado los nombres antiguos sin tener ninguna dificultad; la población árabe actual, heredera de esta tradición, es el último eslabón de una larga cadena.

Para verificar esta tradición, es necesario consultar no sólo los textos bíblicos, sino también todos los textos geográficos antiguos, comenzando por los textos egipcios, la correspondencia de Tell el-Amarna (siglo XIV a. C), el mapa de Mádaba (siglo VI d. C.), pero también el *Onomasticon* de Eusebio de Cesarea, escrito hacia el 330 d. C. y traducido al latín por san Jerónimo. Finalmente, es necesario que la arqueología intervenga para verificar si la localización elegida es válida o no. Por ejemplo, la localización de Gat de los filisteos (cf. Jos 13,3) ha sido durante mucho tiempo objeto de discusiones, pues los lugares propuestos no contenían cerámica filistea. Hoy el lugar propuesto, Tell es-Safi, obtiene la unanimidad después de las recientes excavaciones, que han descubierto una importante cerámica filistea.

Transferencia de nombres

A veces sucede que el nombre antiguo ha sido transferido no lejos del lugar primitivo. Ciertamente es el caso de Bet-Semes (1 Sam 6), situado en Tell er-Rumeileh, y cuyo nombre se ha conservado en el de la fuente vecina, Ain Sems. Esta transferencia también puede hacerse en favor de una tumba, por ejemplo la de cheik Jezari, próxima a Tell Abú Shusheh, lugar de la antigua ciudad de Guézer, que conserva de manera bastante curiosa el nombre de la ciudad bíblica. El nombre de una ciudad antigua también puede ser transferido a una ribera –como en el caso del wadi Yabis,

que conserva el nombre de una ciudad, Yabés de Galaad- o incluso a una montaña: el Djebel Marun transmite hasta nosotros el nombre de la ciudad bíblica de Merom.

La transferencia de un nombre antiguo también puede hacerse en beneficio de un lugar más reciente Este fenómeno se entiende bien si pensamos que una población, bajo la presión de razones imperiosas, ha tenido que establecerse en un emplazamiento vecino. A partir del período helenístico, este tipo de transferencia se produjo en varias ocasiones. Si *Tell es-Sultan* es el nombre árabe de la antigua ciudad de Jericó, el nombre antiguo, bajo la forma de *er-Rihó*, se ha conservado en la aldea vecina. El tell en el que conviene situar la ciudad de Bet-Seán se llama *Tell el-Hosn*, pero la ciudad árabe vecina lleva aún el nombre de *Beisán* Tales transferencias no pueden hacerse más que en un radio de 2 o 3 km. Cuando la distancia es mayor, lo cual sucede en algunos casos, se hace más difícil explicar cómo ha tenido lugar la transferencia.

* * *

Para dar una idea de la importancia de las localizaciones, se puede apelar a la estadística del profesor Y. Aharoni, que data de 1962 De los 475 nombres de lugar indicados en la Biblia, 262 fueron identificados con una certeza bastante grande, lo que representa un 55% del total. De los 262 nombres localizados, 190 se basaron en la preservación del nombre, conservando 158 el nombre antiguo y haciéndolo 32 en las proximidades del antiguo lugar.

Dicho esto, hay varias ciudades, incluso importantes, cuya localización sigue siendo discutida Por ejemplo, la ciudad de Tirsá, capital del reino de Israel antes de Samaría Citada diecisiete veces en la Biblia hebrea, en particular en los libros de los Reyes, la ciudad no se menciona más que una sola vez en un texto egipcio, y debemos contentarnos, a falta de una prueba indiscutible, con situar a Tirsá en Tell el-Far'ah, que se encuentra en el territorio de la tribu de Manasés, una condición necesaria, pero que no es suficiente A día de hoy no se ha encontrado ningún otro sitio que sea de momento un verdadero rival frente a esta localización, generalmente aceptada. El resultado de las excavaciones arqueológicas que tuvieron lugar en el sitio no ha aportado una prueba indiscutible.

En un reciente estudio (2004), Y. Elitzur propone un estudio linguístico muy preciso de 177 topónimos extraídos del *Onomasticon* de Eusebio de Cesarea, pero desborda el marco estricto de Palestina. Este trabajo tan técnico completa la obra de Y. Aharoni ya citada.

La identidad de la población

Determinar la identidad de la población que habita una región determinada es una cuestión reciente para la cual se pide a la arqueología que dé una respuesta Como observaba un especialista con un punto de ironía, «puesto que no hay prueba de ADN que permita responder a esta cuestión, es necesario apelar a la arqueología para que al menos proponga hipótesis».

Los indicadores étnicos

En su libro *La Biblia desenterrada*, I. Finkelstein aborda la cuestión de la etnicidad de «aquellos que poblaban las tierras altas, y que se convirtieron en los primeros israelitas». El único «indicador étnico» manejado por el autor es la ausencia de cerdo en la alimentación de estos habitantes. Como contraste observa que los filisteos consumían carne de cerdo de manera importante, lo que da a entender que no era el caso de los cananeos.

Esta presentación plantea al menos dos dificultades. En primer lugar, la existencia de un único criterio para determinar la etnicidad parece insuficiente, y se debería poder hacer una lista más importante. Con frecuencia se han invocado otros indicadores, por ejemplo la casa con pilares, designada también como la casa de cuatro piezas, o incluso la jarra con cuello, pero no se hace ninguna alusión a ellos.

Segunda dificultad: el autor asimila de forma pura y simple a los israelitas con los cananeos, declarando que los israelitas eran de origen cananeo, lo cual no es evidente, pues, para una época posterior a su instalación, los israelitas, según el testimonio bíblico, se distinguen de los cananeos. Pero, ¿es un indicador arqueológico que permitiría distinguirlos? No lo sabemos.

Cananeos, israelitas, filisteos

Si comparamos la ocupación humana durante el Bronce Reciente II (1400-1200) con la del Hierro I (1200-1000), quizá la ruptura no es tan radical como se dice. La implantación masiva de 254 aldeas en la zona de las altas colinas puede entenderse como la llegada masiva de grupos con un pasado y una cultura. A este respecto, conviene recordar que el grupo que apela al patriarca Jacob –cuyo suegro es Labán, el arameo– pudo venir del nordeste, a partir de Transjordania, para llegar al país de Canaán por el wadi Farah y establecerse en el territorio que será el de las tribus de Manasés y Efraín. Al menos habrá que convenir que estos nuevos grupos se instalan en un territorio que podemos considerar como virgen y que en el Bronce Reciente II (hacia 1300) el número de ciudades provistas de murallas es muy escaso. Por tanto, podemos imaginar a los cananeos como un pueblo unido capaz de oponerse a la llegada de nuevos grupos.

Por otra parte, los que llegan no están desprovistos de recursos. El ejemplo del sitio de Khirbet Raddana, una pequeña aldea del Hierro I situada al este de la ciudad de Ramallah, fundada hacia 1200 y abandonada hacia 1050, muestra casas bien construidas, con almacenes, talleres y recintos, y con cisternas talladas en la roca caliza. Sus habitantes supieron cultivar parcelas establecidas en terrazas. Allí se practicaba el trabajo del metal, como lo atestiguan toberas, crisoles y objetos de bronce (alfileres, puntas de jabalina, rejas de arado, hachas pequeñas y puñales). La presencia de una crátera con asas múltiples podría tener una función cultual con sus pitorros con forma de toro que recuerdan a los vasos hititas.

El abandono de estas aldeas de las tierras altas en el siglo XI a. C. exige una explicación. Un lento proceso de partida hacia tierras más ricas y más fáciles de cultivar es un motivo plausible, pero cuya prueba es difícil de establecer. Lo que es cierto es que los habitantes de Judá y de Samaría tuvieron que hacer frente a la presencia de filisteos, nombre cómodo para designar a los «Pueblos del mar», que desembarcaron hacia 1175 a. C. en la costa entre Gaza y Asquelón. Este nuevo grupo humano se distingue en primer lugar por su alfarería, que, en un primer momento, adquiere las formas de la cerámica del Micénico III C: I a

partir de modelos chipriotas, pero muy rápidamente fabrica una cerámica muy característica en la que predominan motivos geométricos situados en la mitad superior de las jarras, pero también un motivo de pájaro representado, bien con la cabeza hacia adelante, bien con la cabeza hacia atrás, alisándose las plumas.

Comprobaciones bíblicas

Como ya hemos dicho, los filisteos consumían cerdo en su alimentación, distinguiéndose así del resto de la población del país. Otro rasgo distintivo es que no practicaban la circuncisión y, por esta razón, los textos bíblicos los tratan de incircuncisos (cf. Jue 14,3; 15,18). Otra diferencia más importante estriba en que los filisteos parecen haber poseído un armamento no sólo de bronce, sino también de hierro. La descripción del armamento de que dispone el gigante filisteo en 1 Sam 17,5-7 deja percibir, más allá de la ironía del texto, una superioridad militar. Ahora bien, los filisteos trataron de extender su territorio a la vez hacia el este y hacia el norte. En la época de Saúl y de David, los conflictos con los filisteos fueron frecuentes y, a pesar de la discreción de los relatos bíblicos, descubrimos en su lectura que la superioridad militar se encuentra, al menos por un tiempo, de parte de los filisteos. Un relato como el de 1 Sam 14,1-15 revela que los filisteos habían logrado penetrar en la zona montañosa.

* * *

Señalemos, por último, para ceñirnos a la cuestión de la etnicidad, que en el norte del país, más allá del monte Carmelo, la presencia, a veces abundante, de cerámica chipro-fenicia indica una fuerte presencia fenicia en la época del Hierro y hasta el período persa. Los cementerios de Akziv, cuyas excavaciones fueron publicadas en 2002, atestiguan igualmente una presencia fenicia, como da fe el material de las tumbas (cerámica, figurillas y estelas).

Como acabamos de ver, la cuestión de la etnicidad y de sus indicadores se plantea cada vez más. Los ejemplos ofrecidos exigirían ser afinados y precisados, pero la arqueología desempeña un papel esencial para elaborar criterios precisos.

A propósito de las inscripciones reales

Para establecer una relación entre arqueología e historia, tendríamos que haber imaginado que las excavaciones arqueológicas hubieran sacado a la luz inscripciones reales. Ahora bien, esto apenas sucede. A este respecto, la situación ofrece una paradoja. En el territorio que fue de los reinos de Israel y de Judá, no se ha encontrado una sola inscripción con el nombre de un rey. En el reino de Judá, las excavaciones realizadas en Jerusalén no han permitido hasta ahora sacar a la luz una inscripción real.

Una inscripción no real

La famosa inscripción judaíta llamada de Siloé no merece el calificativo de «real». Descubierta en Jerusalén en 1880,

en el extremo sur del canal que lleva el agua desde la fuente de Guijón hasta el estanque de Siloé, la inscripción se contenta con celebrar una hazaña técnica. Ésta es su traducción:

«Éste es el túnel. Y ésta es la historia de la perforación. Mientras los mineros manejaban el pico uno en dirección al otro, y cuando sólo quedaban tres codos por perforar, se oyó la voz de cada uno llamando a su compañero, ya que había resonancia en la roca que venía del sur y del norte. El día de la perforación, los mineros golpearon el uno al encuentro del otro, pico contra pico. Entonces corrieron las aguas desde la fuente hasta el depósito a lo largo de mil doscientos codos, siendo de cien codos la altura de la roca por encima de la cabeza de los mineros».

Este breve texto de seis líneas no hace ninguna mención de un rey y celebra la feliz conclusión del trabajo de dos equipos de mineros, uno partiendo del sur y el otro del *norte. La paleografía permite datar la inscripción a finales* del siglo VII a. C. En cuanto a la Biblia, atribuye la obra al rey Ezequías (716-687) en previsión de un asedio que tuvo lugar en 701 a. C. (cf. 2 Re 20,20; 2 Cr 32,30; Eclo 48,17). Pero, a la manera de Is 22,11, el nombre del rey no figura en la inscripción de Siloé.

Si pasamos de Jerusalén a Samaría, capital del reino de Israel desde 880 a 722, no encontramos ninguna inscripción de ninguno de los reyes de la época. Esta constatación es tanto más extraña cuanto la acrópolis de Samaría fue objeto de una importante excavación, primero de 1908 a 1910, y después de 1931 a 1935. A pesar de los descubrimientos, de un gran interés, en particular de marfiles y de óstraca, no se sacó a la luz ninguna estela real. Por tanto es obligado aceptar esta situación.

Frente a este silencio, las únicas inscripciones reales conocidas hasta ahora provienen de reyes no israelitas, en primer lugar de los reyes de Moab y después de un rey arameo que debe de ser Hazael.

Inscripciones moabitas

La estela de Mesá. La llamada *estela de Mesá*, rey de Moab, no procede de una excavación. Fue descubierta en 1868 en Dibán, Jordania, por un misionero alsaciano. El orientalista francés Charles Clermont-Ganneau, que se encontraba entonces en Jerusalén, supo de ella, envió un primer intermediario, que hizo una copia de la inscripción, y envió a un segundo para hacer una estampación de la inscripción en 1869. Sin duda a causa del interés suscitado por la estela o por otras razones, ésta fue rota en varios pedazos. A pesar de esto, Clermont-Ganneau logró recuperar los pedazos más importantes, y éstos fueron adquiridos por el Museo del Louvre, que ofrece hoy la estela reconstruida.

En su origen, la estela ofrecía un texto inscrito de 34 líneas, por desgracia mutilado, pero resulta de un gran interés, porque fue encontrada en la capital del antiguo reino de Moab, Dibón. Este descubrimiento tuvo tanto eco porque era la primera vez que se obtenía una comprobación de un texto bíblico, el de 2 Re 3,4. Este texto mencionaba a «Mesá, rey de Moab», que pagaba un tributo al rey de Israel y que, a la muerte de Ajab, se rebeló contra el rey de Israel. Esto es lo que dice el comienzo de la estela (líneas 1 a 10):

«Yo soy Mesá, hijo de Kemosshyat, rey de Moab, el dibonita. Mi padre reinó sobre Moab durante treinta años, y yo reino después de mi padre. Yo hice este altozano para Kamós en Querihó, como signo de salvación (?), pues él me salvó de todos los asaltos y me hizo triunfar sobre todos mis adversarios. Omrí era rey de Israel y oprimió a Moab durante numerosos días, pues Kamós estaba encolerizado contra su tierra. Y su hijo le sucedió y dijo: "Oprimiré a

Moab". En mis días, él había hablado así, pero triunfé sobre él y sobre su casa. E Israel fue arruinado para siempre. Ahora bien, Omrí había tomado posesión de toda la tierra de Mádaba y había habitado durante sus días y la mitad de los días de sus hijos, cuarenta años. Pero Kamós la devolvió durante mis días. Y edifiqué Baal Maón e hice allí el estanque y construí Quiriatain...»

Este texto, que debe de datar de 810 a. C., tras la desaparición de la dinastía de Omrí, se inicia con una presentación del rey y de su filiación, lo que subraya su legitimidad, y después, sin respetar un orden cronológico, comienza indicando una construcción hecha en honor del dios dinástico Kamós, dios de Moab citado en Nm 21,29 y 1 Re 11,33. Después de esto, el rey recuerda los lazos de vasallaje que le unían al reino de Israel y a sus reyes, primero Omrí, fundador de la dinastía, y después su hijo, Ajab. Este vasallaje debió de cesar bajo el reinado de Jorán, hijo pequeño de Omrí, del que no habla el libro de los Reyes (2 Re 3,5ss), el cual, en su momento, menciona una iniciativa de Jorán, que ataca Moab por el sur. Al final de la inscripción, el rey vuelve sobre el papel del dios Kamós en la restauración del territorio moabita.

Otra inscripción moabita. Esta inscripción se encontraba en una colección privada y su existencia sólo es conocida desde hace poco. Según la forma del fragmento, el texto estaba incrito en una columna octogonal de basalto, columna que debía de apoyarse en un zócalo y cuyo texto debía de ser legible por los que pasaban.

Este texto de siete líneas mal conservadas, del que no tenemos su comienzo, está escrito en el estilo de las inscripciones reales, y su mejor paralelo es, naturalmente, la estela de Mesá. Podemos establecer la hipótesis de que en el comienzo de la inscripción figuraba el nombre del rey y el de su padre. Aunque fragmentario, el texto hace alusión a una victoria sobre los amonitas, cuyo reino estaba situado al norte del de Moab. Del texto conservado podemos proponer una traducción de las primeras cinco líneas:

«Y construí...
e hice numerosos cautivos. Y construí...
y construí Bet-Harosh. Y con los cautivos
de los amonitas
construí para el depósito una puerta sólida.
Y del ganado menor y mayor
(llevé) allí. Y los amonitas vieron
que estaban debilitados en todo...»

Este fragmento alude a una guerra de Moab contra el reino de Amón. Prudentemente podemos datar este episodio poco después de la muerte de Jeroboán II, rey de Israel (787-747), por tanto hacia 745.

Una inscripción aramea

Finalmente debemos citar una tercera inscripción real cuyos fragmentos fueron descubiertos en las excavaciones de Tell Dan en 1993 y 1994. Aunque hallada en el territorio del antiguo reino de Israel, la estela no tiene como autor a un rey israelita, sino, con toda probabilidad, a un rey arameo.

El texto conservado es muy fragmentario y continúa planteando numerosas preguntas de orden epigráfico e histórico. El nombre del rey arameo no figura en el estado actual del texto, pero todo hace suponer que se trata de Hazael, rey de Damasco, del que sabemos por otra parte que era un usurpador por el doble testimonio de la Biblia (2 Re 8,7-15) y de un texto asirio que lo califica de «hijo de nadie». Esto no obsta para que el nuevo rey apele a su predecesor como si éste fuera su padre. En efecto, en tres ocasiones al comienzo de la inscripción lo designa como «mi padre» (líneas 2-4).

Bibliografía sobre algunas cuestiones arqueológicas

La toponimia bíblica:

Y AHARONI, *The Land of the Bible A Historical Geography* Londres, 1968, pp 94 117 («The Study of Toponimy»)

Y ELITZUR, *Ancient Place Names in the Holy Land Presentation and History* Jerusalen – Winona Lake, 2004

La cuestión de la etnicidad:

I FINKELSTEIN / N A SILBERMAN, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueologica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados* Madrid, Siglo XXI, 2003 (cap 4 «¿Quiénes eran los israelitas?»)

W G DEVER, *Who were the Early Israelites and were did they come from?* Cambridge, 2003 (cap 11 «Who were the Early Israelites? Ethnicity and the Archaeological Record»)

S BLOCH-SMITH, «Israelite Ethnicity in Iron I Archaeology Preserves what is Remembered and what is Forgotten in Israel's History» *JBL* 122 (2003), pp 401-425

R D MILLER II, «Identifying Earliest Israel» *BASOR* 333 (2004), pp 55-68

Inscripciones reales:

S AHITUV, «A New Moabite Inscription» *Israel Museum Studies in Archaeology* 2 (2003), pp 3-10

A BIRAN / J NAVEH, «The Tel Dan Inscription A New Fragment» *IEJ* 45 (1995), pp 1-18

G A RENDSBURG, «On the Writing *bytdwd* in the Aramaic Inscription from Tel Dan» *IEJ* 45 (1995), pp 22-25

Investigaciones recientes sobre la cerámica del Hierro I y la cronología:

T DOTHAN / A ZUKERMAN, «A Preliminary Study of the Mycenaean IIIC 1 Pottery Assemblages from Tel Miqne/Ekron and Ashdod» *BASOR* 333 (2004), pp 1 54 (la cerámica filistea y la fecha de llegada de los filisteos a la costa)

GILBOA / I SHARON, «An Archaeological Contribution to the Early Iron Age Chronological Debate Alternative Chronologies for Phoenicia and their Effects on the Levant, Cyprus and the Greece» *BASOR* 332 (2003), pp 7-80 (fecha de la ceramica chipro-fenicia y del Hierro I)

A MAZAR, «Greek and Levantine Iron Age Chronology A Rejoinder», *IEJ* 54 (2004), pp 24-36

(*BASOR* = Bulletin of the American School of Oriental Research, *IEJ* = Israel Exploration Journal, *JBL* = Journal of Biblical Literature)

Para legitimar su toma del poder, añade además: «Hadad me hizo rey. Y Hadad marchó ante mí» (líneas 4-5), siendo Hadad probablemente la divinidad dinástica. La continuación del texto evoca las victorias obtenidas (líneas 5-7), y después precisa: «Maté a Jorán, hijo de Ajab, rey de Israel, y maté a Ocoziyahu, hijo de Jorán, rey de la casa de David, y reduje sus ciudades a ruinas y transformé su país en desolación» (líneas 7-10). El texto de la estela atribuye así al rey de Damasco la ejecución del rey de Israel y del rey de Judá, que el texto bíblico atribuye a Jehú, también él usurpador (2 Re 9,14-29). Esta nueva inscripción no ha terminado de suscitar numerosos comentarios, tanto más cuanto documenta la expresión «casa de David» en una inscripción que podemos datar en los años 841/840 a. C

A modo de conclusión

De este recorrido deduciremos en primer lugar que la arqueología es una disciplina de pleno derecho, independiente en cuanto a sus métodos, pero cuya interpretación de los resultados la pone en relación más o menos estrecha con el trabajo del historiador La arqueología aporta datos precisos en el terreno de la cultura material

de una región determinada. A este respecto, está de acuerdo con la historia, no tanto con la historia de los acontecimientos -aunque éste pueda ser el caso-, sino primeramente con la historia de la vida cotidiana, pues ofrece datos precisos sobre el hábitat, la vida agrícola y artesanal, la evolución de las técnicas, e incluso sobre ciertos aspectos de la vida religiosa.

La arqueología no está en relación directa con la historia de los acontecimientos. Ciertamente sucede, como ya hemos indicado, que un nivel de destrucción, por ejemplo en Laquis o en Jerusalén, pueda ser interpretado a la luz de los acontecimientos que conocemos por los textos No se trata de volver a caer en un concordismo irreflexivo, como ha ocurrido en el pasado, sino de reconocer con buenos argumentos la posibilidad de verificaciones.

Por otra parte, hemos acabado nuestra presentación, conscientemente, con el examen de algunas inscripciones reales de las que hay que reconocer que son pocas y que ninguna se debe a un rey de Israel o de Judá, lo que llevaría a una reflexión más allá de la constatación. Por precisas que sean, estas inscripciones exigen, también ellas, un examen crítico desde el punto de vista histórico.

Tomemos un ejemplo que nos alejará de los períodos estudiados aquí: la breve inscripción sobre piedra encontrada en Cesarea en 1961 que menciona a Poncio Pilato como «prefecto» de Judea. En un primer momento, el título sorprendió, dado que estábamos acostumbrados al de «procurador» dado a este personaje. Sólo una investigación histórica permite descubrir que bajo el reinado de Claudio hubo un cambio de titulatura hacia el año 46 d. C. (cf. J.-P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée* París, Gabalda, 1981, pp. 43-58). La arqueología, que encuentra un documento semejante, debe entregar el relevo al historiador. Así, arqueología e historia están de acuerdo, pero representan ámbitos del saber distintos, cosa que no hay que olvidar.

En la trilogía *Arqueología, Biblia, Historia*, título dado a este Cuaderno, ¿qué lugar hay que conceder a la Biblia? A decir verdad, la relación que la Biblia mantiene con la arqueología es muy tenue. Esto puede sorprender, pero, si reflexionamos sobre ello, la Biblia es un libro o, más exactamente, un texto cuya lectura obedece a reglas de interpretación que son válidas para todo texto. Por tanto, el foso entre la arqueología y la Biblia es grande. Más aún, si tratamos de alinear al texto bíblico junto a los textos históricos, chocamos con otras dificultades, pues incluso una página del libro de los Reyes merece un examen antes de afirmar la historicidad de tal o cual relato.

A este respecto, la expresión «arqueología bíblica» no ha prestado un buen servicio, porque ha dejado que se creyera que existía una especie de concordancia entre la arqueología y el carácter histórico de la Biblia. Nada más falso, y por tanto hay que resistirse al empleo de una expresión que ha pasado al lenguaje corriente y que hace creer en una relación inmediata entre la arqueología y el texto bíblico. La descripción que hemos hecho del trabajo arqueológico y de sus resultados muestra a las claras que la Biblia no está normalmente en el punto de partida de la investigación arqueológica, porque es el terreno el que manda. La distinción entre estas disciplinas que son la arqueología, la historia y la exégesis bíblica no significa la reivindicación de una pura y simple autonomía, sino el deseo de que las relaciones puedan establecerse desde el mutuo respeto a cada una de ellas.

Jacques Briend

2 - La aproximación del exégeta

Las obras clásicas de exégesis de los tres primeros cuartos del siglo xx consideran el texto bíblico como un testigo de la expresión de la fe de Israel y de las comunidades cristianas, pero igualmente como una fuente fiable que da acceso a los diferentes contextos históricos en los cuales Israel, y después las primeras comunidades cristianas, confesaron su fe. Este presupuesto epistemológico condujo a numerosos autores a proponer intentos de «reconstrucción histórica» en los cuales la investigación relativa a la historia literaria de la composición del texto tenía como corolario el descubrimiento de circunstancias históricas en las que el texto bíblico había nacido

La *Teología del Antiguo Testamento* de Gerhard von Rad (1901-1971) representa un excelente ejemplo de este tipo de aproximación. Esta obra no se contenta con proponer una hipótesis composicional relativa al Pentateuco, sino que igualmente busca hacer accesible el proyecto literario y teológico de los diferentes autores de este conjunto literario, en su propio contexto histórico: la exégesis pretende aquí unir el momento histórico de elaboración de los diferentes textos bíblicos con la personalidad y las intenciones de sus autores De esta manera, G. von Rad pudo escribir a propósito del escritor yahvista, cuya existencia y actividad literaria sitúa en los comienzos de la monarquía en Judá: «Todas nuestras informaciones sobre la antigua historia de Israel son el fruto del trabajo de conservación y adaptación del yahvista [..] Esta capacidad de saber trabajar con extensos complejos históricos, y no sólo con meras colecciones de episodios, debe considerarse uno de los progresos más trascendentales hacia la comprensión de la existencia humana» (*Teología del Antiguo Testamento*, I. Salamanca, Sígueme, [5] 1982, pp. 79-80).

Preliminares sobre el texto bíblico

De igual manera, las primeras ediciones de la *Biblia de Jerusalén* muestran cómo, en mitad del siglo xx, el texto bíblico es considerado en sí mismo como una fuente histórica fiable, sin que su confrontación con las fuentes externas sea siempre necesaria: la selección de mapas que cierra esta obra científica distingue así una «época del Éxodo» y una «época de Josué», y de esta manera concede autoridad a la historiografía, a la presentación de la

historia que refleja el texto canónico del «Hexateuco» (conjunto formado por los seis primeros libros de la Biblia hebrea: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio y Josué).

Los tres últimos decenios del siglo xx vieron desarrollarse la reflexión relativa al estatuto y la interpretación del texto bíblico, haciendo que apareciera así una complejidad poco tomada en cuenta hasta entonces. Citemos en particular al filósofo Paul Ricoeur, que en su obra hoy clásica *Tiempo y narración* (Madrid, Cristiandad, 1987-1990) pone de relieve la distancia que existe entre la «historia» y el propio texto. La «intriga» o la «narración» de una sucesión de acontecimientos históricos representa ya un acto de interpretación, de tal modo que parece imposible establecer una estricta correspondencia entre la secuencia narrativa que constituye el texto y una secuencia determinada de acontecimientos.

Tiempo del autor, tiempo del relato

Dicho de otra manera, un texto bíblico es a la vez el reflejo de un referente histórico, que proporciona la materia narrativa, y el de los intereses del autor o de los autores, que utilizan ese referente histórico para construir una intriga.

El libro de Rut puede proporcionar una excelente ilustración de este último punto: el relato está situado por sus autores en el tiempo de los Jueces. Esta indicación que introduce la obra (cf. Rut 1,1) condujo a los autores de las versiones griegas de los Setenta a situar el libro de Rut, según una lógica cronológica, entre los de Josué y los de los Jueces, alejándose así de la lógica litúrgica, que había llevado a integrarlo, en la Biblia hebrea, entre los *Ketubim* (los Escritos), a la cabeza de los Cinco rollos (*meguilot*) leídos en las fiestas judías: Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester (el libro de Rut se lee durante la fiesta de Pentecostés, en el momento de la ofrenda de las primicias de la cosecha del trigo, lo que corresponde al marco cronológico del libro, cf. Rut 1,22; 2,23).

No obstante, la mayor parte de los exégetas sitúan a composición literaria del libro de Rut no en el tiempo de los Jueces, sino después del exilio. Los autores del libro intervienen en el debate que atraviesa la comunidad judaíta postexílica y que concierne al lugar y la integración de los extranjeros. Su propósito es completamente opuesto al de los libros de Esdras y Nehemías, que imponen una estricta exclusión de los extranjeros de la comunidad judía, y una prohibición de la exogamia.

El lector del libro de Rut es conducido así a distinguir un «tiempo del relato», que corresponde al período premonárquico –que proporciona al relato su contexto narrativo– y un «tiempo del autor», postexílico, reflejado por los intereses y los temas teológicos y políticos desplegados por el texto.

Esta distinción entre «tiempo del relato» y «tiempo del autor» invita, pues, a considerar según una perspectiva nueva las diferentes historiografías reunidas por el canon de las Escrituras: en la medida en que sus autores disponen según sus propias perspectivas el material literario –las tradiciones orales o escritas que heredan–, la crítica histórica deberá distinguir claramente el «tiempo del autor» del «tiempo del relato», y a veces el historiador deberá admitir que existe una imposibilidad real para reconstruir, a partir de un texto determinado, acontecimientos históricos que tienen relación con personajes o con una época que únicamente sirven de marco, de ilustración, a un relato que refleja la problemática y los intereses de una época diferente, mucho más tardía.

Arqueología y crítica histórica

Si los estudios filosóficos dedicados a la interpretación del texto bíblico han conducido a redefinir la relación texto/historia, los datos más recientes de la arqueología han contribuido igualmente a poner en cuestión ciertos resultados comúnmente admitidos de la crítica histórica del texto.

Un ejemplo de este cuestionamiento lo proporcionan los trabajos arqueológicos relativos al lugar de Jerusalén y publicados en los años noventa[2]. Los resultados convergentes obtenidos por diferentes autores ponen en duda la existencia de una estructura urbana desarrollada en Jerusalén antes de finales del siglo VIII antes de nuestra era. Evidentemente, esto tiene graves consecuencias tanto para la crítica histórica y la interpretación de los relatos de los libros de Samuel y de los Reyes relativos a David y Salomón, como para la crítica literaria del Pentateuco: una «teoría documentaria» que postula la existencia de un documento yahvista escrito en Jerusalén por escribas instruidos durante el reinado de David o de Salomón es incompatible con datos arqueológicos que reducen Jerusalén al estatuto de simple aldea a comienzos del siglo X.

2 Sobre este punto, cf. D. W. JAMIESON-DRAKES, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A socio-archaeological Approach*. Sheffield, 1991; H. NIEMANN, *Herrschaft, Konigtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung in monarchischen Israel*. Tubinga, 1993. Cf. igualmente I. FINKELSTEIN / N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid, Siglo XXI, 2003 (pp. 208-212 de la ed. francesa: *La Bible dévoilée*. París, 2002).

* * *

Estas observaciones preliminares llevan a plantear dos preguntas que guiarán nuestra aproximación bíblica:

- ¿En qué condiciones, en qué medida y con qué límites puede el texto bíblico representar una fuente para el historiador?
- ¿De qué manera los datos de la arqueología y de la historia pueden enriquecer o modificar la interpretación del texto bíblico?

Estas dos preguntas serán abordadas a partir de ejemplos escogidos del Antiguo Testamento, cuya escritura se extiende durante un período de varios siglos, y donde la cuestión de la crítica histórica del texto se muestra particularmente difícil. Por tanto, no se trata aquí de aportar respuestas exhaustivas, sino aclaraciones significativas.

El texto bíblico, ¿fuente para el historiador?

Para abordar este complejo punto partiremos de un famoso ejemplo: la centralización del culto en Jerusalén bajo el reinado de Josías (640 a 609 a. C.). El relato de 2 Re 22-23 describe cómo el rey, hacia 622, descubrió en el Templo de Jerusalén «el libro de la Ley» y emprendió profundas reformas.

Texto bíblico e historia política de Israel: un ejemplo

Desde comienzos del siglo XIX, W. M. L. de Wette (1780-1849) pone de relieve el vínculo literario que existe entre el relato de 2 Re 22-23 y el libro del Deuteronomio. La «Ley» mencionada por 2 Re 22,8 no sería otra que el mismo Deuteronomio.

1 Reyes 22-23 y Deuteronomio 12-13. Esta intuición jamás fue verdaderamente cuestionada, incluso aunque la identificación de la Ley mencionada por 2 Re 22 con el texto final del libro del Deuteronomio es, como tal, inadmisible. En efecto, la investigación más reciente ha mostrado que la composición del Deuteronomio se efectuó en varias etapas, de las cuales las más recientes son exílicas y postexílicas y señalan a autores deuteronomistas[3].

Sin embargo, el «objeto» apuntado por las leyes de Dt 12-13 y los términos de la reforma puesta en práctica por Josías, según el relato de 2 Re 22-23, son cercanos: en ambos casos se trata de poner término al sincretismo, es decir, a la asociación entre el culto dado a YHWH (el Señor) y los cultos extranjeros. Por otra parte, también se trata de centralizar el culto en Jerusalén cerrando los santuarios periféricos. Esta segunda parte de la reforma cultual de Josías tiene como efecto situar el culto bajo el control efectivo del poder político y, por tanto, de la autoridad real. Además, algunos autores ven en la reforma deuteronómica la expresión de un antagonismo entre dos formas de expresión de la religión tributada a YHWH. Así, R. Albertz (*Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, I-II Madrid, Trotta, 1999) opone una religión a la que califica de «privada», naturalmente sincretista, y la religión de Estado propuesta por la reforma josiánica, que trata de forjar un «monoyahvismo» nacional. Las prescripciones de Dt 17,2-7; 18,10b-12 hacen claramente alusión a prácticas privadas de magia y adivinación: «Que nadie entre los tuyos sacrifique en la hoguera a su hijo o a su hija; que nadie practique la adivinación, el sortilegio, la superstición o el encantamiento; que nadie consulte a espectros o espíritus, ni evoque a los muertos. Quien hace esto es odioso al Señor. Precisamente por estas abominaciones es por lo que el Señor, tu Dios, los expulsa delante de ti. Sé perfecto ante el Señor, tu Dios. Estos pueblos que vas a expulsar escuchan a hechiceros y adivinos, pero a ti nada de esto te permite el Señor, tu Dios» (Dt 18,10-14).

¿Permite la crítica literaria del texto bíblico ir más allá para fundar y precisar la hipótesis histórica de una reforma política y religiosa contemporánea del reinado de Josías? Dos conjuntos de textos pueden acudir a reforzar esta hipótesis: por una parte, los «calendarios» cultuales de los libros del Éxodo y del Deuteronomio; por otra, los oráculos del libro de Jeremías. Así, haciendo que intervenga la dimensión intertextual del estudio exegético dentro del propio canon de la Biblia hebrea, los resultados de la crítica histórica se encontrarán apoyados.

Los «calendarios» cultuales: huellas de un culto aún no centralizado. Las prescripciones cultuales de Ex 23,14-19 y 34,18-26 hacen referencia a tres fiestas de peregrinación. Existe un debate exegético relativo a las relaciones existentes entre estos dos textos. Varios autores consideran Ex 34,18ss como el más antiguo texto legislativo de la Torá, no constituyendo Ex 23 más que una cita tardía. Por el contrario, otros autores ponen de relieve la antiguedad de Ex 23 y consideran Ex 34 como un texto de composición. Sea como fuere, estas dos colecciones de leyes proponen fiestas cultuales dependientes del ritmo de las estaciones y de la fecha de la cosecha. Lo que significa que, en función de las diferencias del clima que existen entre las diversas partes del país -el sur y el norte, la montaña y la Sefelá-, la cosecha y la celebración cultual tendrán lugar en fechas diversas, lo que supone una multiplicidad de lugares de culto.

- «Tres veces al año celebrarás fiestas en mi honor. Guardarás la fiesta de los ázimos. Durante siete días comerás

3 Cf F GARCIA LOPEZ, *El Deuteronomio* Cuadernos Bíblicos 63 Estella, Verbo Divino, [5]2001 pp 7-16, O ARTUS, *Aproximacion actual al Pentateuco* Cuadernos Bíblicos 106 Estella, Verbo Divino, 2001, pp 7-12

panes ázimos, como yo te mandé, en el tiempo señalado del mes de Abib, porque en ese mes salisteis de Egipto. Nadie se presentará ante mí con las manos vacías. Observarás también la fiesta de la siega, de las primicias de todo lo que hayas sembrado en el campo. Y la fiesta de la recolección, al terminar el año, cuando recojas de los campos el producto de tu trabajo» (Ex 23,14-16).

– «Guarda la fiesta de los ázimos, como te ordené; durante siete días come pan sin levadura, en el tiempo fijado, en el mes de Abib, porque precisamente en el mes de Abib fue cuando saliste de Egipto» (Ex 34,18).

– «Al comenzar la siega del trigo, celebrarás la fiesta de las semanas, y al final del año agrícola la fiesta de la cosecha» (Ex 34,22).

Esta multiplicidad de lugares de culto en época tan antigua es presupuesta igualmente por la ley sobre el altar de Ex 20,24: «Me levantarás un altar de tierra y en él me ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus vacas Vendré a ti y te bendeciré en los santuarios en los que yo haya establecido el culto a mi nombre»

Observemos que las prescripciones de Ex 23 y 34 no consideran la relación orgánica entre la celebración de la Pascua y la fiesta de los panes sin levadura. La Pascua sigue siendo una fiesta privada, familiar Se desarrolla fuera del santuario local. Las antiguas prescripciones de Ex 12 reflejan probablemente la celebración de la Pascua en esa época anterior a la centralización del culto en Jerusalén: «Moisés convocó a todos los ancianos de Israel y les dijo: "Id a escoger un cordero por familia y ofreced el sacrificio de pascua. Tomad un ramo de hisopo, mojadlo en la sangre recogida en una cubetilla, untad con ella el dintel y las jambas de la puerta, y que nadie salga de su casa hasta el día siguiente. El Señor pasará para castigar a los egipcios, pero al ver la sangre en el dintel y en las dos jambas, pasará de largo y no permitirá al exterminador entrar en vuestras casa para matar"» (Ex 12,21-23).

La Pascua reviste aquí la significación de un rito de protección para todos los miembros de un clan. No necesita la intervención de un sacerdote y se desarrolla fuera de todo lugar de culto.

El calendario cultual de Dt 16. Manifiesta una considerable evolución con relación a las prácticas descritas en Ex 23 y 34, por una parte, y en Ex 12, por otra:

1) La Pascua (Dt 16,1-8), la fiesta de las Semanas, ligada a la siega (Dt 16,9-12) y la fiesta de las Tiendas, ligada a la cosecha de la uva y la aceituna (Dt 16,13-15), se convierten en fiestas de peregrinación al Templo de Jerusalén, «lugar que el Señor, tu Dios, ha escogido para morada de su nombre» (Dt 16,6) A la multiplicidad de los lugares de culto dedicados a Yhwh le sucede, pues, la unicidad del Templo de Jerusalén

2) Esta centralización del culto supone un calendario único.

3) La Pascua está ligada a la fiesta de los panes sin levadura (Dt 16,2-7 y 16,8), mientras que las dos fiestas se celebraban antes separadamente. La primera de ellas tenía como marco el clan, mientras que la segunda era una fiesta de peregrinación al templo local, donde se hacía memoria de la liberación de Egipto Con la reforma deuteronómica, la Pascua deja de ser una expresión privada de la fe en Yhwh y se convierte también en una fiesta oficial en Jerusalén, según parece con la intención de controlar las expresiones privadas de la fe en Yhwh

4) Dt 16,2 utiliza la expresión «sacrificar la pascua» (verbo *zabah*), lo que indica la ritualización de la fiesta celebrada en adelante en el Templo, y lo que implica sin duda la intervención de sacerdotes

5) Las prescripciones de Dt 16,11 confieren a las fiestas de peregrinación una dimensión ética: todas las categorías

sociales que están desprovistas de tierras, y por tanto no pueden presentar en el Templo de Jerusalén los frutos de la siega y de la cosecha, son asociadas a la fiesta de las Semanas y a la de las Tiendas: «Celebrarás la fiesta en presencia del Señor, tu Dios, con tus hijos e hijas, tus esclavos y esclavas, los levitas que viven en tu ciudad, los emigrantes, los huérfanos y las viudas que hay entre los tuyos, en el lugar que el Señor ha elegido para morada de su nombre».

Las prescripciones de Dt 16 apuntan a reemplazar una organización descentralizada, situada bajo el control del Estado y del rey, organización nueva que integra igualmente una atención nueva a las clases más desfavorecidas de la sociedad. Es una comprensión nueva del culto la que propone Dt 16, asociando estrechamente la dimensión cultual y la dimensión ética de la vida de fe.

En el plano de la crítica histórica, la confrontación de los calendarios del Éxodo y de Dt 16 viene, pues, a corroborar la hipótesis histórica que hace de la centralización del culto de Jerusalén el corolario de la reforma deuteronómica.

La crítica jeremiana del cuestionamiento de la reforma deuteronómica. La comparación que efectúa el capítulo 22 del libro de Jeremías entre los reinados de Josías y de Joaquín, que le sucede tras el breve reinado de Joacaz, aporta un argumento suplementario para establecer una relación histórica entre la puesta en práctica de la reforma deuteronómica y el reinado de Josías: en efecto, a la acción de Josías, caracterizada por la búsqueda del derecho y la justicia, se opone la de su hijo, a quien se le reprocha el olvido de los padres. Las categorías sociales mencionadas por Jr 22 son las mismas a las que las leyes sociales del Deuteronomio tratan de mejorar su suerte: «Así dice el Señor: Practicad el derecho y la justicia, arrancad al oprimido del poder del opresor; no oprimáis al emigrante, al huérfano y a la viuda...» (Jr 22,3).

Las categorías de «derecho» y «justicia» utilizadas por el autor están tomadas probablemente de la predicación de Isaías: «Dilatará tu soberanía en medio de una paz sin límites. Asentará y afianzará el trono y el reino de David sobre el derecho y la justicia, desde ahora y para siempre» (Is 9,6).

La originalidad de la predicación jeremiana es dar un contenido concreto a los conceptos de «derecho» y «justicia», cuya puesta en práctica pertenece propiamente a la persona del rey. Este contenido está tomado de la reflexión ética del Deuteronomio: el derecho y la justicia corresponden a la preocupación por los pobres, al cuidado por todos los grupos sociales que no poseen tierra: emigrantes, viudas, huérfanos. La predicación jeremiana retoma así por su cuenta las intuiciones éticas del Deuteronomio, que parecen abandonadas en el reino de Judá a comienzos del siglo VI, como recuerda igualmente la cláusula primera de la alianza con YHWH: el respeto de un monoteísmo yahvista en el reino de Judá. Así, el oráculo de Jr 11 denuncia el regreso a la idolatría: «El Señor me dijo: "Se han conjurado los hombres de Judá y los habitantes de Jerusalén. Han vuelto a los pecados de sus antepasados, que se negaron a obedecer mis mandamientos; también éstos han seguido a otros dioses para darles culto. Israel y Judá han violado la alianza que yo había hecho con sus antepasados"» (Jr 11,9-10).

Así pues, el libro de Jeremías critica el olvido o el cuestionamiento de dos aspectos esenciales de la reforma deuteronómica: el monoyahvismo nacional y su corolario ético: la atención a los más pobres. Semejante «olvido» ilustra sin duda, por una parte, las dificultades y las reticencias suscitadas por la puesta en práctica de la reforma,

muy rápidamente olvidada después de la muerte de su promotor, en 609.

El breve recorrido que acabamos de hacer muestra la convergencia de un cierto número de textos bíblicos que designan la última parte del siglo VII antes de nuestra era como un período original de la historia del reino de Judá, marcado por un audaz intento de reforma política, religiosa y social. Es la convergencia de estos elementos aportados por textos que pertenecen a corpus y géneros literarios diferentes –textos legislativos del Pentateuco, relatos de la historia deuteronomista, oráculos proféticos– la que permite llegar a semejante conclusión con una cierta seguridad. Así pues, los datos de un estudio intertextual, dentro del propio corpus bíblico, aportan al historiador criterios suficientes para llegar a conclusiones fiables.

Estas conclusiones pueden ser «cruzadas» con datos extrabíblicos: el último cuarto del siglo VII antes de nuestra era se corresponde, para el reino de Judá, con una situación geopolítica original que contempla la decadencia del imperio asirio, mientras que Babilonia aún no ha alcanzado la cima de su poder. La breve mejoría histórica que resulta de ello para Judá es la ocasión para una mayor autonomía política, e incluso para una verdadera independencia. La decadencia del poder asirio permite a Judá dispensarse de rendir culto a las divinidades del imperio del que Jerusalén es vasallo. Así, es la coyuntura internacional la que hace posible la reforma josiánica, cuyas leyes más antiguas del código deuteronómico (Dt 12-26*) indican sus principales ejes: centralización del culto en Jerusalén, permitiendo un control político aumentado por el dominio religioso, prohibición del culto dado a las divinidades extranjeras, insistencia en la dimensión ética del culto tributado a YHWH, que implica una atención particular a los más pobres.

La derrota egipcia de Carquemis, en 605, ilustra el surgimiento del poder babilonio. El reino de Judá debe tener en cuenta en adelante a este nuevo imperio, del que se convierte en vasallo. La pérdida de la autonomía política tiene sin duda como corolario el olvido de la reforma deuteronómica; de ahí la violencia de la crítica jeremiana.

El texto bíblico, ¿fuente de una historia de la religión?

Los elementos de crítica histórica que acaban de ser presentados han mostrado cómo el texto bíblico podía representar una fuente para el historiador que busca sacar a la luz la historia política de Israel y de Judá. Tanto el cruce de las diferentes fuentes bíblicas como la convergencia entre los datos de las fuentes bíblicas y extrabíblicas aparecen como criterios que permiten al historiador evaluar la fiabilidad de los resultados obtenidos.

Sin embargo, el estatuto específico del texto bíblico no es de orden historiográfico. Consiste en expresar, en contextos históricos diversos, el objeto mismo de la fe de Israel, y en indicar las modalidades –espirituales, cultuales, éticas– según las cuales esta fe puede ser vivida por la comunidad que apela a ella. Los conceptos que permiten enunciar la fe de Israel, como su expresión religiosa y cultual, no constituyen constantes en la historia. Muy al contrario, en función de las circunstancias, y particularmente de las crisis históricas, Israel fue llevado a elaborar conceptos nuevos y a encontrar expresiones cultuales diferentes. Dos ejemplos pueden acudir a ilustrar esta afirmación.

El exilio en Babilonia y la teología de la creación. El exilio en Babilonia de los sacerdotes de Jerusalén y de las clases dirigentes del reino de Judá constituye la ocasión para una reflexión teológica nueva. En efecto, ¿cómo continuar creyendo en un Dios -Yhwh- cuyo Templo ha sido destruido y el reino que se consideraba que protegía ha sido conquistado por una potencia extranjera? Una de las respuestas formuladas por los exiliados apela a la teología de la retribución, que era comúnmente aceptada en Judá antes del exilio. Así, la historia deuteronomista presenta la caída de Jerusalén, como por otra parte la caída de Samaría un siglo y medio antes, como la consecuencia histórica de la infidelidad del pueblo, y en particular de su idolatría: «Todo esto sucedió porque la ira del Señor contra Jerusalén y Judá se iba colmando cada vez más, hasta el punto de expulsarlos de su presencia» (2 Re 24,20). «Esto sucedió porque los israelitas pecaron contra el Señor, su Dios, que los había sacado de Egipto y los había librado del poder del faraón, rey de Egipto. Adoraron a otros dioses» (2 Re 17,7)

Un camino completamente distinto es el que toman los autores sacerdotales al redactar un relato teológico e histórico que describe la formación del mundo y después la del pueblo de Israel en términos de creación. La cima y la desembocadura del proyecto divino residen en la construcción de la Morada -figura del Templo de Jerusalén- relatada por el libro del Éxodo (cf. Ex 25,1; 31,11; 35,4-40,38), y en su puesta en servicio después de la consagración de los sacerdotes, narrada por el libro del Levítico (cf. Lv 9-10). El escrito sacerdotal también toma en consideración la posibilidad de la desobediencia de los hombres con respecto al proyecto divino. Esta desobediencia interviene primeramente, a escala de la humanidad, según el relato del diluvio (cf Gn 6-9 [versión sacerdotal]) y después, a escala de la comunidad de Israel, según los relatos de la desobediencia del desierto (Nm 13-14 P; Nm 20,1-13 P), que tienen como vocación advertir a todas las generaciones contra el olvido de la ley sacerdotal: según estos relatos, todos los autores de faltas voluntarias que se oponen al proyecto soberano de Yhwh con respecto a Israel deben ser excluidos de la comunidad.

El escrito sacerdotal, redactado durante el exilio, presenta, pues, la historia de la humanidad como el despliegue del soberano proyecto creador de Dios, proyecto que encuentra su cima en el establecimiento de un culto tributado a Yhwh por Israel en la Morada, construida según las prescripciones divinas. De esta manera, según la teología sacerdotal, la identidad de Israel ya no reside en un territorio ni en la pertenencia a un pueblo gobernado por la dinastía davídica, sino en la pertenencia a una comunidad cultual, escogida por Dios, destinada a reunirse en torno al segundo Templo y a ser gobernada por los sacerdotes. La crisis del exilio condujo así a los medios sacerdotales a redefinir teológicamente la identidad de Israel, y representa una cesura capital en la historia religiosa del pueblo.

Lo que es verdad en el plano de la historia de las ideas lo es igualmente en el de la historia de las expresiones cultuales de la fe de Israel.

La celebración de la Pascua, vector de la identidad de Israel durante el exilio. El ritual de la Pascua de Ex 12,1-14, manifiestamente sacerdotal[4], posee rasgos sorprendentes por una parte, no requiere la inter-

4 Orientan hacia un origen sacerdotal de este texto 1) los personajes Moises y Aaron, 2) la designacion de Israel con el término «comunidad» (vv 3 6), 3) las precisiones de cifras relativas a la fecha y las modalidades de la Pascua, 4) la secuencia de los verbos «tomar - *laqah*», «poner - *natan*» (cf Ex 12,7), encontrada en otros rituales sacerdotales (cf Lv 16,18, Ex 29,12)

vención de ningún sacerdote; por otra, se desarrolla fuera de cualquier lugar cultual consagrado. Estos dos rasgos específicos han llevado a los autores sacerdotales de la composición final del Tetrateuco a situar este texto fuera de los corpus legislativos reagrupados en la «perícopa del Sinaí» (Ex 19 - Nm 10). En efecto, semejante ritual no puede ser considerado, según una perspectiva sacerdotal, después del relato de la construcción de la Morada –figura del Templo de Jerusalén– ni después de la institución del sacerdocio.

Por otra parte, el ritual de Ex 12,1-14 se diferencia a la vez del antiguo ritual de Ex 12,21-23 y del ritual deuteronómico de Dt 16,1-8, a los que se ha hecho referencia más arriba (pp. 23-25).

Según Ex 12,21-23, texto anterior a la reforma deuteronómica, la Pascua es una fiesta celebrada a escala del clan y destinada a celebrar el poder de YHWH, quien anonada a Egipto y aparta de Israel al destructor (cf. Ex 12,23).

Según Dt 16,1-8, la Pascua se convierte en una fiesta de peregrinación oficial, celebrada en el Templo de Jerusalén para hacer memoria de la salida de Egipto.

El ritual de Ex 12,1-14 marca un regreso a una celebración privada –familiar– de la Pascua, cuyo sentido permanece ligado al memorial de la liberación. Este tipo de celebración corresponde a la situación de Israel en el exilio: privada de lugares de culto oficiales, la comunidad debe encontrar expresiones «privadas» de su propia fe, permitiendo el mantenimiento de su identidad religiosa específica en medio de una población extranjera. La celebración familiar de la Pascua representa, pues, durante el exilio uno de los lugares de la expresión cultual de la fe de Israel. Con el regreso del exilio, la Pascua volverá a encontrar su estatuto de fiesta de peregrinación, sin por ello perder esa dimensión familiar (cf. los calendarios cultuales de Lv 23 y Nm 28-29 [Lv 23,5 y Nm 28,16], así como la legislación postexílica de Ex 12,43-49).

Así pues, el acontecimiento histórico del exilio influye en la expresión cultual de la religión israelita, lo mismo que influye en la reflexión propiamente teológica de Israel. Es la crítica histórica del texto bíblico la que vuelve a descubrir estas evoluciones que caracterizan la historia religiosa de Israel. El texto bíblico constituye aquí, para el historiador, la principal fuente de semejante investigación, en la medida en que la expresión de la teología de Israel, así como la enunciación de normas cultuales, pueden ser consideradas como funciones específicas de este texto.

Las aporías de la crítica histórica del texto bíblico

La distinción entre «tiempo del relato» y «tiempo del autor» (o de los autores) lleva a considerar que el texto final de un libro bíblico refleja el contexto histórico en el que los autores que compusieron el libro antes de su clausura canónica produjeron su obra literaria y teológica. El «tiempo del autor», por tanto, puede constituir una pantalla entre el lector y el «tiempo del relato». De esta manera, la crítica histórica debe tener en cuenta el hecho de que las tradiciones manejadas en una composición literaria lo son en función del interés teológico de sus autores más recientes.

El ejemplo de la «historia deuteronomista». La «historia deuteronomista» (conjunto de los libros de la Biblia hebrea que se extienden desde Josué al segundo libro de los Reyes, y cuya composición final se atribuye a varios redactores deuteronomistas sucesivos) proporciona una buena ilustración de esta dificultad.

Los relatos que reúne se considera que relatan la historia de Israel desde la conquista (Josué) hasta la caída del reino de Judá (2 Reyes). Sin embargo, los autores de este conjunto literario advierten en varias ocasiones a sus lectores que su propósito no es de naturaleza historiográfica. Así, esta noticia que concluye la sección relativa al reinado de Jeroboán II (787-747 a. C.): «El resto de la historia de Jeroboán, todo lo que hizo, su valor, sus hazañas y cómo restituyó Jamat a Iarael, está escrito en los Anales de los Reyes de Israel» (2 Re 14,28; cf. igualmente las fórmulas análogas en 1 Re 14,19.29; 15,7.23, etc.). Por tanto, el objeto de los libros de los Reyes no es ofrecer una narración precisa relativa al desarrollo de los diferentes reinados, sino más bien ofrecer antes que nada una evaluación teológica de ellos. Los éxitos políticos del reinado de Jeroboán II no impiden su severa condena, y más ampliamente la de los diferentes soberanos del reino de Samaría, condena cuyo motivo es el olvido de YHWH y la idolatría cuya responsabilidad se les imputa. Para los autores deuteronomistas de los libros de los Reyes, el olvido de Dios y la infidelidad a la Alianza están en el origen de la caída de Samaría: Israel no supo permanecer fiel a la alianza que YHWH le había ofrecido: «Menospreciaron sus leyes y la alianza que había hecho con sus antepasados, así como las instrucciones que les había dado. Se fueron tras dioses inconsistentes y se hicieron semejantes a ellos; imitaron a sus vecinos, siendo así que el Señor les había ordenado que no hicieran lo que ellos hacían. Desobedecieron todos los mandamientos del Señor, su Dios, se hicieron dos becerros fundidos y un poste sagrado, adoraron a todos los astros del cielo y dieron culto a Baal» (2 Re 17,15-16).

Así, los acontecimientos son releídos en función de una perspectiva teológica que es la del Deuteronomio, cuya legislación pone en práctica una reforma religiosa que tiene como objeto precisamente –como hemos considerado más arriba– ligar la alianza al monoteísmo yahvista y al rechazo de las divinidades extranjeras. De esta manera, un acontecimiento antiguo e históricamente atestiguado –la caída de Samaría– es reinterpretado en función de una perspectiva teológica más reciente, que supone una reescritura de la historia.

La historia deuteronomista refleja, pues, las perspectivas políticas y teológicas de autores que tuvieron conocimiento de la teología deuteronómica, formalizada a finales del siglo VII antes de nuestra era, y que desarrollan sus intuiciones. Así, para cada una de las perícopas que constituyen esta historia, la crítica histórica debe plantearse la pregunta por la interferencia que necesariamente existe entre, por una parte, los intereses y el arraigo histórico de los autores y, por otra, los referentes históricos que utilizan como material literario y como apoyo de la expresión de su propia teología.

Las figuras de David y Salomón. ¿En qué medida, por ejemplo, la presentación de las figuras de David y Salomón que se lleva a cabo en los libros de Samuel y en el primer libro de los Reyes refleja la realidad histórica del siglo X a. C.? ¿Qué ocurre, en particular, con la existencia política de un reino de David y de Salomón que abarca los territorios de los posteriores reinos de Israel y de Judá? Ciertamente, las excavaciones arqueológicas recientes (cf. el comienzo de este capítulo, p. 22) ponen en cuestión la presentación histórica habitual de un reino unido ligado a la ascensión política de David, y que conoció un importante desarrollo económico y territorial durante el reinado de Salomón. Pero, sin recurrir a ello inmediatamente, quizá sea pertinente preguntarse por la «función» teológica y política de las figuras de David y Salomón en la historia deuteronomista.

Estas figuras inauguran la dinastía judaíta, y le dan una legitimidad teológica David es el soberano elegido por Dios (cf. 1 Sam 16,1-13; hay que observar, sin embargo, que los relatos de 2 Sam 2,1-4 y 5,1-3 presentan de diferente manera la unción de David, puesto que resulta a la vez de la elección divina y de la aclamación popular); resulta victorioso sobre sus enemigos por el hecho de la intervención de YHWH (cf. 2 Sam 8,14b. «El Señor hacía triunfar a David por dondequiera que iba»). En la secuencia de los reyes de Judá que suceden a David y Salomón, solamente Ezequías y Josías son objeto de una presentación enteramente positiva. El relato de su reinado está extraordinariamente desarrollado (al contrario que el de Manasés, que dura más de cincuenta años y que se limita a una noticia de 17 versículos que insiste en las prácticas sincretistas e idólatras).

Los nombres de Ezequías y de Josías están ligados a la puesta en práctica de la reforma religiosa que apunta a combatir la idolatría y a instaurar el culto de YHWH solo (cf. 2 Re 18-20; 22,1-23,30). Ezequías resiste a los asaltos del enemigo asirio, y esta victoria está ligada, según el relato, a la intervención divina (cf. 2 Re 19,35-37). En cuanto a Josías, emprende la conquista de los territorios situados al norte del reino de Judá y que pertenecen al antiguo territorio del reino de Israel. Por tanto, el historiador puede emitir prudentemente la hipótesis de que los relatos relativos a David y Salomón tienen, con respecto a Ezequías y después a Josías, una función de legitimación: legitimación de su función monárquica, igual que la de sus eventuales ambiciones territoriales. La ficción histórica de un reino unido de Israel y de Judá permitiría así justificar teológicamente el intento de conquista por Josías de tierras dejadas vacías, al norte de Jerusalén, por el imperio asirio en vías de hundimiento.

Textos antimonárquicos en la historia deuteronomista. Los intereses teológicos reflejados por la historia deuteronomista no son unánimes En efecto, junto a relatos que valoran los personajes de David y de Salomón, igual que los de Ezequías y Josías, el texto bíblico expresa a veces reticencias con respecto a la propia función monárquica. Así, según 1 Sam 8, la petición de un rey efectuada por los ancianos de Israel choca con la respuesta reservada de Samuel, que manifiesta varias objeciones: el

El derecho del rey

Dt 17 [14] Cuando hayas entrado en la tierra que YHWH, tu Dios, te da, cuando hayas tomado posesión de ella y habites en ella, dirás «Yo quiero establecer sobre mí un rey, como todas las naciones que están a mi alrededor»

[15] Deberás establecer sobre ti un rey que elegirá YHWH, tu Dios De entre tus hermanos establecerás sobre ti un rey No podrá poner por encima de ti un hombre extranjero que no es tu hermano

[16] Sólo, no multiplicará para él los caballos, y no hará volver al pueblo a Egipto para multiplicar los caballos Y YHWH os ha dicho «No volveréis por ese camino»

[17] Y no multiplicará para él las mujeres, para que no se desvíe su corazón No multiplicará demasiada plata y oro para él

[18] Y cuando se siente en el trono de su realeza, escribirá para él una copia de esta Torá en un libro, ante los sacerdotes-levitas

[19] Ella estará con el y la proclamará todos los días de su vida, a fin de aprender a temer a YHWH, su Dios, para guardar todas las palabras de esta ley y para poner en práctica estos preceptos,

[20] a fin de no elevar su corazón con relación a sus hermanos, y para no apartarse del mandamiento a derecha o a izquierda, a fin de que prolongue los días de su reinado, él y sus hijos en medio de Israel

rey utilizará a los jóvenes del país para llevarlos a la guerra y para cultivar sus tierras (1 Sam 8,11-13), les cargará de impuestos (1 Sam 8,14.17), desviará para su provecho los bienes de los israelitas (siervos, siervas, ganado: 1 Sam 8,16). Esta crítica evoca el texto legislativo de Dt 17,14-20, dedicado a la función real (cf. el recuadro de la página anterior).

Las advertencias de este texto del Deuteronomio no tienen el mismo vocabulario que el relato del primer libro de Samuel (1 Sam 18). No obstante, abarcan las mismas temáticas y, sobre todo, las prescripciones del Deuteronomio reservan aquí al rey un papel subalterno -leer y meditar la ley bajo el control de los levitas- incompatible con la situación histórica y la función pública de Josías. Por tanto, hay que concluir el carácter tardío de Dt 17,14-20, ciertamente igual que los relatos deuteronomistas, que ilustran una toma de postura antimonárquica, levantando acta de la destrucción del reino de Judá y de la caducidad de la función real.

La cuestión del «tiempo del autor» aparece por tanto compleja, puesto que el texto de los libros históricos se hace eco de realidades históricas y teológicas diferentes: la época josiánica, donde la función real se encuentra valorada, y el período exílico o postexílico, a lo largo de los cuales los autores deuteronomistas levantan acta de una nueva organización política y religiosa en Judá.

Los datos arqueológicos en los estudios bíblicos

El apartado anterior ha mostrado cómo y con qué condiciones el texto bíblico, siendo portador de un mensaje teológico que constituye su especificidad y que representa su misma razón de existir, podía constituir una fuente para el historiador. Sin embargo, los resultados del estudio de los textos bíblicos, obtenidos según las reglas específicas de la crítica literaria, deben ser confrontados con los resultados obtenidos en el marco de las investigaciones arqueológicas e históricas. Arqueología e historia son ciencias autónomas que poseen sus propios procedimientos. La confrontación de las diferentes disciplinas puede acudir a confirmar y enriquecer los resultados del estudio exegético, lo mismo que a veces puede debilitarlos, incluso ponerlos en cuestión.

El uso de la arqueología en la exégesis: un ejemplo

Ex 22,24-26 pertenece a la sección «apodíctica» del Código de la alianza (Ex 22,20-23,9). Las prescripciones legislativas reunidas en esta sección del código están caracterizadas por su enunciado imperativo, que no concuerda con ningún procedimiento ni con ninguna sanción enunciada con-

tra aquellos que se sustraen a la Ley. El objetivo de estas prescripciones reunidas en Ex 22,21-26 es el de limitar, tanto como sea posible, la esclavitud por deudas, a la que podría ser reducida la población rural desprovista de tierras, y por tanto de rentas regulares: viudas, huérfanos, personas que han tenido que vender sus bienes. Las medidas consideradas por Ex 22,24-26 son de dos tipos:

1) La limitación del préstamo con interés.

2) La prohibición de ciertas garantías que garantizaban el préstamo. Entre ellas, el manto, que ciertamente representa la última propiedad de una persona endeudada antes de venderse ella misma como esclava: «Si prestas dinero a alguno de mi pueblo, a un pobre vecino tuyo, no te portes con él como un usurero, exigiéndole intereses. Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol, porque es lo único que tiene para cubrir su cuerpo. Si no, ¿con qué va a dormir? Si recurre a mí, yo lo escucharé, porque soy misericordioso» (Ex 22,24-25).

La crítica interna del texto de la Biblia hebrea encuentra otras atestaciones de esta práctica de la toma de los vestidos como prenda. Así, en los oráculos del libro de Amós: «Porque venden al inocente por dinero, y al pobre por un par de sandalias...» (Am 2,6b) y «porque se echan junto a cualquier altar sobre ropas tomadas en prenda» (Am 2,8a).

Sin embargo, la extensión y el alcance de semejante práctica escapan con mucho al lector del texto bíblico. ¿Estamos aquí ante una fórmula retórica que las prescripciones del Código de la alianza habrían tomado de la predicación profética? El ejemplo del manto tomado como prenda tendría entonces como función marcar el espíritu del lector subrayando la total ausencia de escrúpulos de los prestamistas con garantía. ¿O más bien este ejemplo refleja una práctica social corriente en la sociedad judaíta del siglo VII antes de nuestra era, es decir, en la época en que fue compuesto el Código de la alianza?

El descubrimiento de un texto que menciona esta práctica jurídica sobre un *ostracon* (fragmento de alfarería sobre el que se escribe un texto), descubierto en la Sefelá, representa evidentemente un elemento determinante para la interpretación de Ex 22,24-26 (cf. el siguiente recuadro).

El vestido de un segador, obrero asalariado, es tomado aquí como prenda por el hecho de su ausencia, como garantía del pago de una eventual penalidad que tuviera que pagar por esa falta. La prenda constituye una seguridad que garantiza el pago ulterior de la penalidad. Por tanto, la toma de vestidos como prenda se encuentra atestiguada por una fuente hebrea extrabíblica, lo que,

Ostracon n. 1 de Meṣad Ḥashavyahu

Línea 1. Que el señor oficial escuche
2. el asunto de su siervo. Tu siervo
3. es un segador. Tu siervo estaba en Ḥa-
4. –ṣor Asam, y tu siervo había segado,
5. y había terminado, y entrojaba estos días antes de mi
6. descanso. Como tu siervo había terminado la siega y
7. entrojaba estos días, entonces vino Hosha'yahu, hijo de Shobay, y le tomó el vestido a tu siervo –cuando ya había terminado
9. mi siega–, son varios los días que ha tomado el vestido de tu siervo
10. y todos mis hermanos hablarán por mí, los que siegan conmigo en el calor
11 mis hermanos hablarán por mí: en verdad soy inocente de cualquier fal-
12. ta [haz que me devuelva el vestido].

(Último tercio del siglo VII a. C., *Inscriptions hébraïques*, I. *Les ostraca*. LAPO. París, Cerf, 1977, pp. 260-261.)

en el plano de la crítica histórica, permite zanjar la cuestión planteada por el enunciado legislativo de Ex 22,25. En efecto, el descubrimiento del ostracon n. 1 de Meṣad Ḥashavyahu muestra que esta prescripción tiene como referente histórico una práctica real, práctica que viene a discutir y cuestionar.

De hecho, al imponer la restitución del vestido tomado como prenda la misma noche, la ley de Ex 22,25-26 puede convertir en ineficaz la legislación sobre las garantías e invalidar al mismo tiempo el dispositivo del préstamo con interés, haciendo aleatorio el reembolso debido al acreedor. Puede contribuir así a modificar profundamente el orden social. Esta observación plantea evidentemente la pregunta por el estatuto de esta prescripción: ¿tuvo una efectividad real en la medida en que no estaba prevista ninguna sanción en caso de no respetarse la ley enunciada? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, parece legítimo hablar aquí de *utopía*, es decir, de una proposición que viene a criticar un orden y un dispositivo sociales determinados, subrayando, en nombre del propio YHWH, su carácter insuficiente y, de hecho, provisional. Las leyes apodícticas de Ex 22,20-26 tendrían así como objetivo subvertir, incluso trastocar, las costumbres, los valores e incluso la apariencia de la sociedad. Sea lo que fuere de su puesta en práctica efectiva, los datos de la arqueología permiten demostrar que están arraigados en una práctica social. Los ejemplos que despliegan no son simplemente retóricos, sino que corresponden a la situación histórica en la que interviene el escritor bíblico.

Hipótesis literarias cuestionadas por la arqueología

Los datos de la crítica literaria relativa al Pentateuco condujeron a los investigadores a elaborar a finales del siglo XIX, y a desarrollar en el XX, una teoría llamada «documentaria». Hoy está cuestionada en primer lugar por razones de crítica literaria e histórica[5]. Pero, por su parte, los datos de la arqueología hacen difícil que se sostenga.

Breve recuerdo de la teoría documentaria. Desde hace mucho tiempo se pensó que algunas tradiciones orales premonárquicas sirvieron de fuentes para la composición de documentos escritos de una sola pieza y representativos de una época y una teología determinadas. El más antiguo de estos documentos es el Yahvista (J), atribuido a uno o varios autores favorables a la monarquía, y vinculado a la época del reino unificado de Israel y Judá, en el siglo X a. C. El Elohísta (E), compuesto al menos un siglo más tarde, refleja los intereses teológicos de los ambientes proféticos del norte. Estos dos documentos se fusionan en el siglo VIII para formar un conjunto «yehovista» (JE). En cuanto al Deuteronomio (D), está ligado a la perspectiva judaíta de centralización del culto en Jerusalén, en el siglo VII. También está marcado por influencias proféticas que apelan a la influencia de los ambientes del Norte en su composición. Por último, el documento sacerdotal (P) data del exilio o del final del exilio. Insiste en la santidad de YHWH, y pone de relieve la necesaria mediación de los ambientes sacerdotales en la alianza que une a YHWH con la comunidad de Israel. Estos documentos recibieron suplementos, en particular el documento sacerdotal, que recibió suplementos legislativos. Finalmente se fusionaron, recibiendo el conjunto así constituido (JEDP) algunas adiciones redaccionales antes de ser clausurado para formar, canónicamente, la Torá.

5 Cf. O. ARTUS, *Aproximación actual al Pentateuco*. Cuadernos Bíblicos 106. Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 7-21; «La crisis de la teoría documentaria», en D. MARGUERAT / A. WENIN / B. ESCAFFRE, *En torno a los relatos bíblicos*. Cuadernos Bíblicos 127. Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 59-62.

El cuestionamiento. En el último cuarto del siglo xx, una serie de estudios literarios condujeron a revisar y después a cuestionar el modelo y la teoría documentaria utilizados para dar cuenta de la historia de la composición del Pentateuco. En particular, la mayor atención a la dimensión sincrónica del estudio del texto bíblico y la puesta en práctica de una lógica narrativa llevaron a los investigadores a estar más atentos a las cesuras que existen en la trama narrativa de los documentos del Pentateuco, tal como son definidos por la teoría documentaria, y a poner en duda la unidad literaria de estos documentos

Entre los resultados de la investigación que han visto un cuestionamiento radical, la presunta datación de los diferentes documentos figura en una buena posición: en efecto, los estudios de R. Rendtorff y E. Blum privilegian la hipótesis de composiciones literarias tardías –exílicas o postexílicas– que, según estos autores, son determinantes para dar al Pentateuco su forma actual. Así, despidiéndose de la teoría documentaria, que privilegiaba las fases más antiguas de la composición del texto bíblico, y que creía poder datarlas poniéndolas en relación con la historia –particularmente por lo que respecta al documento yahvista, contemporáneo del surgimiento del reino unido de Israel y Judá–, la crítica literaria del Pentateuco viene a concentrar su atención sobre los períodos exílico y postexílico, sin aportar datos precisos relativos a las tradiciones literarias preexílicas.

Las preguntas planteadas por la arqueología a la exégesis bíblica. Como observación preliminar a este capítulo, hemos mencionado estudios arqueológicos convergentes que conducen a cuestionar la existencia de una estructura urbana y administrativa desarrolladas en Jerusalén antes de finales del siglo VIII a C Semejante cuestionamiento lleva a preguntarse por el estado real de desarrollo de los reinos de David y de Salomón, antepasados de la dinastía judaíta. D. W. Jamieson-Drakes recurre a la expresión «jefatura» para designar el cargo que ocupan estos dos personajes. Esta terminología pretende subrayar la estructura «pre-estatal» de la organización política que prevalece en Judá antes de finales del siglo VIII.

Varios estudios arqueológicos concuerdan igualmente en destacar el desarrollo urbano rápido y espectacular de Jerusalén a finales del siglo VIII, sin duda contemporáneo a la afluencia de refugiados del reino de Samaría, caído bajo los golpes de Asiria. En esta época aparecen edificios administrativos y *scriptoriums*, que dan testimonio del desarrollo de una vida cultural compatible con la actividad de escribas. Estos datos arqueológicos, que aún hoy no consiguen la unanimidad, constituyen no obstante una fuente de reflexión y de interrogantes para el exégeta.

Por una parte vienen a confirmar el carácter improbable de la existencia de un documento yahvista (J) que data del siglo x y es contemporáneo de una monarquía davídica y salomónica cuya misma existencia debe ser debatida. En efecto, el estado de desarrollo urbano de Jerusalén en el siglo x parece incompatible con la actividad literaria de escribas. Los resultados más recientes de la crítica literaria, que habían llevado a cuestionar la datación y después la misma existencia de un documento yahvista, se encuentran así apoyados, corroborados, por los datos de los estudios arqueológicos realizados independientemente de cualquier preocupación exegética.

Por otra parte, el desarrollo urbano de Jerusalén va a la par con la aparición de una actividad literaria cuyas huellas se encuentran necesariamente en el texto bíblico: el «Código de la alianza» constituye uno de los testigos de esta producción literaria del reino de Judá a comienzos del siglo VII. ¿Qué es lo que sucede con lo que concierne a

los relatos del Pentateuco? Ninguna tesis registra hoy la unanimidad en este terreno. Citemos, entre otras, la hipótesis de E. Zenger, que considera como probable la constitución de una colección narrativa, en Jerusalén, a finales del siglo VIII: el «escrito histórico de Jerusalén» (*Jerusalem Geschichtswerk*).

Autonomía y cruce de disciplinas

Estas pocas observaciones muestran cómo los datos de la arqueología vienen a cruzarse con los resultados de los estudios exegéticos, a pesar de que las dos disciplinas conservan una total autonomía y métodos específicos.

- Al informar al exégeta del estado de desarrollo cultural de una zona geográfica en una época determinada, el arqueólogo permite a aquél concluir con la posibilidad o la imposibilidad de la constitución de tradiciones literarias escritas en un período determinado de la historia de Israel o de Judá.
- Arrojando luz sobre ciertos «períodos-bisagra» de la historia de Israel y de Judá, el arqueólogo proporciona al exégeta datos sociohistóricos que pueden constituir la clave de comprensión de algunos textos bíblicos El rápido desarrollo de la ciudad de Jerusalén a finales del siglo VIII y comienzos del VII representa uno de estos «períodos-bisagra». Este crecimiento urbano que sigue inmediatamente a la caída de Samaría hace plausible la existencia de una afluencia sin precedentes de refugiados al reino de Judá El desarrollo demográfico de Jerusalén podría estar ligado, además, a la inseguridad de los campos como resultado de la presión militar asiria

Es este contexto social y político el que explica la aparición masiva de situaciones de pobreza, la multiplicación de categorías sociales sin ingresos regulares y el desarrollo de la esclavitud por deudas. Las leyes apodícticas del Código de la alianza, como más tarde las leyes sociales del Código deuteronómico, representan la respuesta teológica y ética del reino de Judá a los desafíos sociales a los que se tuvo que hacer frente.

De esta manera, si los datos de la arqueología contribuyen a invalidar algunas hipótesis exegéticas –como la teoría documentaria–, permiten igualmente esclarecer el contexto social e histórico que determinó la composición de algunas secciones legislativas del texto del Pentateuco. Por último, contribuyen a abrir campos de investigación al preguntar al exégeta sobre la naturaleza y la delimitación de relatos compuestos en Jerusalén antes del exilio, a partir de finales del siglo VIII a C.

Olivier Artus

3 - La investigación del historiador

En Occidente, la Biblia ha sido considerada como uno de los más escasos y más antiguos documentos transmitidos desde tiempos inmemoriales. En este sentido, se le reconocía naturalmente la cualidad de testigo privilegiado de épocas muy antiguas, y este privilegio no parecía tener que sufrir la menor discusión. Ya se trate de los comienzos del mundo, de los primeros pasos de las técnicas y las artes, del poblamiento de la tierra y del armazón de una historia universal, todas las representaciones habilitadas en la Biblia se imponían por sí mismas y exigían una igual credibilidad.

A lo largo de las mutaciones culturales, el venerable texto vio levantarse contra él reservas cada vez más numerosas. A partir del siglo XVII, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza contradijo en primer lugar la representación bíblica del universo. Ya conocemos el secular contencioso que resultó de ello, y del que apenas estamos saliendo hoy Pero el acontecimiento decisivo se produjo a lo largo del siglo XIX con los importantes descubrimientos arqueológicos del Próximo Oriente. En efecto, la enorme documentación descubierta puso término al práctico monopolio del texto bíblico, que se vio obligado a compartir a partir de esos momentos con otros su estatuto de testigo antiguo. No siendo especialmente la serenidad la cualidad dominante de los debates de ideas y de influencia que se desarrollaron en torno a las preguntas planteadas por este brutal cambio, sólo podíamos temer lo peor.

La Iglesia y la crítica histórica

El 15 de abril de 1993, la Pontificia Comisión Bíblica publicaba un documento titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. En el número 4 leemos: «Precedentemente, la interpretación judía o cristiana de la Biblia no tenía una clara conciencia de las condiciones históricas concretas y diversas en las cuales la Palabra de Dios estaba enraizada, sino un conocimiento global y lejano. La confrontación de la exégesis tradicional con un acercamiento científico, que, en sus comienzos, conscientemente hacía abstracción de la fe y a veces se oponía a ella, fue ciertamente dolorosa. Pero se reveló, seguidamente, provechosa. Una vez que el método se liberó de prejuicios extrínsecos, con-

dujo a una comprensión más exacta de la verdad de la Sagrada Escritura (cf. *Dei Verbum*, 12)».

Este texto resume en algunas líneas más de un siglo de dificultades cuyo resultado, a decir de la Comisión, se ha revelado positivo.

Una confrontación «dolorosa»

De hecho, las cosas pintaban muy mal a finales del siglo XIX y comienzos del XX, encontrándose los aparatos confesionales desestabilizados y desprovistos frente a las agresiones cada vez más contundentes de la crítica histórica. Sin embargo, en 1890, M.-J. Lagrange funda la Escuela Bíblica de Jerusalén (*École Biblique*) y la *Revue Biblique* en 1891. El Magisterio romano, por su parte, reacciona con la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus* (18/11/1893), que trataba de las relaciones de la Biblia con la ciencia y la historia, así como de la inerrancia (DB, pp. 200-242[6]). Frenaba en seco el concordismo, recordando que la Biblia es inatacable cuando enseña la salvación y que, en consecuencia, los autores bíblicos no podían hablar «de la constitución íntima de las cosas [...] más que en función de las apariencias», por tanto de una manera relativa a su representación del mundo. Este mismo papa creó la Pontificia Comisión Bíblica en 1902. En 1903, M.-J. Lagrange escribe *El método histórico*, un manifiesto de crítica bíblica en fidelidad a la Iglesia.

Aunque León XIII había encontrado el tono justo, no siempre fue así por parte de algunos aparatos romanos. Baste recordar algunos decretos que permanecen aún en la memoria y no están marcados con una piedra blanca: el decreto *Lamentabili*, del Santo Oficio (3/07/1907), denunciando los errores modernistas en materia bíblica (DB, pp. 281-292); los decretos de la Comisión Bíblica recordando la autenticidad mosaica del Pentateuco, la del Segundo Isaías (caps. 40-55), el origen apostólico de los evangelios, dejando abierta la cuestión de las Dos Fuentes (1911-1912); la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard (16/01/1948) sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco y el carácter histórico de Gn 1-11 (DB, pp. 569-574); la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica (21/04/1964) sobre la crítica histórica y las tres etapas de la formación de los evangelios. Claramente con retraso con respecto a las adquisiciones menos discutibles de la exégesis, estos decretos fueron bastante mal recibidos en el mundo exegético y más allá de él.

Una confrontación «provechosa»

Otras intervenciones tuvieron un efecto positivo, así la encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV (15/09/1920), que trata de la inspiración, la inerrancia y la historia (DB, pp. 402-456), y sobre todo la encíclica *Divino afflante Spiritu* (30/09/1943), en la que Pío XII acogía favorablemente los caminos críticos, liberando así a los científicos y animándolos. Al reconocer el valor de los géneros literarios, este documento comenzaba de manera decisiva el allanamiento de las dificultades, reanudando con un tono positivo, susceptible de restar crispación a la cuestión de la relación de los textos con la verdad histórica. Pastoralmente, esta encíclica relanzaba un mejor conocimiento de la Biblia en la Iglesia (DB, pp. 518-560).

La Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, la Tradición, la Escritura y su interpretación, las

6 Para los documentos del Magisterio romano (hasta el año 1954) remitimos a la edición de S. Muñoz Iglesias, *Doctrina pontificia. I. Documentos bíblicos*. Madrid, La Editorial Católica, 1955 (citamos las siglas DB y las páginas).

relaciones entre los dos Testamentos, el origen apostólico y el carácter histórico de los evangelios es votada en el Vaticano II el 18 de noviembre 1965, después de cinco refritos, por 2.344 votos contra 4. Remata el esfuerzo realizado por circunscribir las verdaderas dificultades planteadas a la recepción eclesial del texto bíblico en la cultura moderna. Especialmente el número 12, sobre el que volveremos, detalla los diferentes procedimientos necesarios para una justa interpretación de la Biblia en la Iglesia.

En el texto de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 citado anteriormente, la confrontación entre exégesis y acercamiento científico, después de haber sido «dolorosa», es calificada de «provechosa». A través de estas líneas se percibe la voluntad de pasar una página de la historia de las relaciones entre cultura y religión católica. La cosa es ciertamente posible en el nivel de los debates de expertos, pero las recaídas positivas aún se dejan escuchar tanto en el gran público como en los espacios confesionales.

La Biblia y la investigación histórica. Posiciones modernas

Constatamos que las posiciones tomadas por los historiadores del antiguo Israel son extremadamente variables. *Algunos autores, recurriendo al método crítico sobre* puntos particulares, siguen la trama de la secuencia bíblica: patriarcas, éxodo, conquista, instalación, jueces, reino davídico-salomónico, cisma, reinos separados, etc., cuya fiabilidad parecen aceptar. Esta posición era la de la llamada escuela «americana», cuyo pionero fue W. F. Albright (1891-1971) y cuyas primeras producciones típicas son las sucesivas ediciones de J. Bright, *La historia de Israel*, aparecida en su versión original en 1959 y revisada en su 3ª ed. en 1981 (ed. española: Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003).

Sobre los orígenes de Israel

En un sentido opuesto, la *Historia de Israel* de M. Noth (original de 1950; ed. española: Barcelona, Garriga, 1966) salta resueltamente sobre la primera parte del esquema historiográfico fundamental y se inicia con un capítulo titulado «El origen de las tribus israelitas». En esta obra no encon*traremos ningún desarrollo sustancial sobre los patriarcas*, el éxodo y la conquista, que M. Noth considera temas confesionales desarrollados y coordinados, aunque no inventados, en una época tardía y que no tienen ninguna utilidad para la elaboración de una historia científica de Israel.

La postura de M. Noth ha dejado su huella en algunas empresas posteriores. Resulta perceptible en obras como las de J. H. Hayes y J. M. Miller o H. Cazelles (cf. más adelante), cuyo punto común es la brevedad de los capítulos dedicados a los patriarcas y al éxodo. A veces encontramos en estos libros una introducción metodológica que justifica la decisión del autor, así, por ejemplo, J. M. Miller / J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Londres, SCM Press, 1986, pp. 54-63 y 74-79). En Francia, R. de Vaux trató de poner en práctica un método ecléctico en su *Historia antigua de Israel* (aparecidos 2 vols., ed. original: París, Gabalda, 1971; ed. española: Madrid, Cristiandad, 1975),

cuya calidad es indiscutible. Aunque en el detalle el acercamiento histórico no carece de rigor, esta obra deja no obstante una impresión de malestar. En esta monumental obra, por desgracia inacabada (tenía que abarcar el período que se extiende desde los orígenes a Alejandro), el autor no se ha decidido -según parece resueltamente- a tomar distancia con respecto al esquema historiográfico lineal que se despliega desde Génesis a Jueces. Conjugando una documentación exhaustiva para la época y un debate constante con sus colegas, R. de Vaux procede al examen crítico de cada uno de los datos bíblicos, y a veces concluye el carácter no histórico de tal o cual episodio. Podemos citar, por ejemplo, el relato de Nm 21,33-35, que refiere la conquista del reino de Og, rey de Basán, personaje a propósito del cual concluye el autor: «Este Og no es un personaje histórico» (*Histoire Ancienne d'Israel*, I. París, Gabalda, 1971, p. 524) De esta manera, el lector es invitado a la evaluación crítica del contenido de cada perícopa *sin que jamás se plantee la cuestión promovida por el conjunto de la representación*, mientras que, para cada uno de los acontecimientos, el autor se toma el trabajo de establecer la historia de la tradición. La principal limitación que reconocemos a esta obra es precisamente ésta: aunque habiendo librado cada una de sus batallas para mostrar, de forma muy convincente, que ésa era la historia ajustada, el autor da la impresión de haber tratado el conjunto al mismo tiempo como no si no lo fuera (cf. especialmente, en el tomo I de la ed. francesa, el prólogo, pp. 7-10, y la introducción, pp. 151-154).

En su *Historia política de Israel* (ed. original. París, Desclée, 1982; ed. española. Madrid, Cristiandad, 1984), H. Cazelles adopta igualmente una postura media, puesto que agrupa, en una primera parte dedicada a la vida de las tribus, todas las cuestiones relativas a los orígenes. Los patriarcas y el éxodo son así situados en el marco de la vida tribal Sin embargo, aunque el autor explota prudentemente los datos para reconstruir algunas briznas de elementos históricos, nunca se pregunta por el cañamazo de la representación, e incluso discute la posibilidad de leer las genealogías patriarcales como «parentescos ficticios de clanes distintos» (p. 81 de la ed. francesa). Aunque se menciona claramente la variedad de elementos étnicos que compondrán después Israel (pp. 79-80), nada se dice sobre la heterogeneidad de las síntesis forjadas por Israel para dar cuenta de sus orígenes. Se apreciará también en el tratamiento de la salida de Egipto, de la que el autor hace una presentación que intenta precisar su diversidad y sus límites de tradiciones, las cuales, en su origen, no son transmitidas más que por algunos clanes convertidos más tarde en israelitas. Ahí encontramos un cierto esfuerzo por tratar de superar el cañamazo kerigmático y alcanzar, remontándose desde la composición final, los elementos anteriores e irreductibles que constituyen precisamente los fundamentos del relato. *A pesar de la delgadez y la atomización de las antiguas tradiciones*, la investigación desemboca en resultados tangibles en materia de historicidad.

Con su *Historia de Israel* (original de 1984, ²2002; ed. española: Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997), J. A. Soggin persigue la misma idea que la de H. Cazelles. En efecto, la primera parte agrupa todos los preliminares: contexto histórico, metodología, bibliografía, fuentes, tras lo cual el autor aborda directamente la fundación del Estado israelita con David y Salomón. La segunda parte, titulada «Tradiciones sobre los orígenes del pueblo», agrupa a los patriarcas, la estancia en Egipto y el éxodo, la conquista y los jueces Las dos últimas partes siguen el desarrollo cronológico de la historia, desde los reinos separados a la época romana. El encadenamiento propuesto entre las dos primeras partes pretende dar cuenta de la diferencia de estatuto que hay que reconocer, por una parte, al dis-

curso mantenido por la Biblia sobre la fundación del Estado monárquico y, por otra, al discurso mantenido por la Biblia sobre los orígenes de Israel. No obstante, podemos considerar que esta decisión no se apoya en conceptos suficientemente precisos.

Las dos obras de N. P. Lemche: *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (SupVT; Leiden, 1985) y *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (Sheffield, JSOT Press, 1988), tratan de los orígenes de Israel en el marco más amplio del estudio de una sociedad pre-estatal. Esto permite al autor examinar los diferentes modelos propuestos para dar cuenta del surgimiento de Israel en Canaán por A. Alt, M. Noth, W. F. Albright, G. E. Mendenhall, N. K. Gottwald y C. H. J. de Geus. El punto débil es aquí la insuficiente distinción de los objetos estudiados, con el riesgo de interferencias entre conceptos imprecisos que supone. En efecto, es difícil emprender una investigación del tipo de sociedad a partir de datos insuficientemente criticados y demasiado fragmentarios sin encontrarse rápidamente en un callejón sin salida especulativo. Ciertamente Lemche pretende abarcar demasiado persiguiendo a la vez estudio social y estudio histórico. De esta manera se ve obligado a oponer la búsqueda que privilegia la modelización a la que privilegia la formación de la tradición histórica israelita. Las objeciones principales que se le dirigen por parte de los recensionadores de sus dos obras son matizadas, pero convergentes en torno a los mismos extremos: no hay explicación clara sobre la aparición de Estados en los siglos XI-X, rápido rechazo de la historiografía israelita y descuido de algunos datos arqueológicos.

Una tercera obra del mismo autor, *The Canaanites and their Land* (Sheffield, JSOTS, 1991), trata la cuestión de la realidad histórica de Canaán y de los cananeos según la representación que ofrece de ellos la Biblia, así como la cuestión de la diferenciación religiosa de los israelitas en el mundo semítico occidental. Esta obra se inscribe en la línea del escepticismo radical abanderado por J. Van Seters (*In Search of History*. New Haven – Londres, Yale University Press, 1983). La fecha más temprana exílica asignada al discurso bíblico mantenido sobre los orígenes de Israel no deja el menor espacio a las eventuales tradiciones anteriores, que desembocan en la constitución del patrimonio definitivamente formado en esta época. La conclusión de Lemche se presenta como un verdadero manifiesto crítico según el cual no hay nada preexílico que buscar en el Pentateuco y los libros históricos, y que subsiste un malentendido fundamental entre escritores bíblicos e historiadores modernos sobre la noción de verdad ligada a un escrito.

El discurso mantenido por Israel sobre sus orígenes

Un tono diferente se deja escuchar en el mundo francófono con la obra colectiva titulada *La Protohistoire d'Israël* (A. M. Laperrousaz [dir.]. París, Cerf, 1990). El término de «protohistoria» aplicado a los orígenes indica una asunción metodológica nueva cuyo primer beneficio es una mejor definición del objeto estudiado y la puesta en práctica de una aproximación adaptada a ese objeto. En efecto, en el libro, «protohistoria» designa a la vez el período y el método. El período es aquel que, como lo sugiere el término, precede a la historia propiamente dicha de una nación. Este período de los orígenes y de la gestación se caracteriza siempre, sea cual sea esta nación, por la oscuridad y la carencia de documentación. Sin embargo, y ésta es una segunda característica, toda nación, una vez constituida, tiene igualmente el deber de elaborar un discurso específico sobre este período para explicar sus

orígenes y su identidad. «Protohistoria» implica, pues, una distinción decisiva entre los hechos irreductibles y el discurso mantenido por una nación sobre sus orígenes. Estando el objeto de estudio así claramente desdoblado, se puede entender «protohistoria» como un método particular adaptado al estudio conjunto de dos objetos así definidos. Éste es el modo en que se presenta *La Protohistoire d'Israel*. La obra desarrolla alternativamente el estudio del discurso mediante aproximaciones literarias que apuntan a establecer el acceso a los hechos a través de las tradiciones, y el estudio de los propios hechos mediante el examen de los datos históricos y arqueológicos.

Algunos estudios recientes muestran que es posible estudiar la historia misma del discurso mantenido en Israel sobre sus orígenes y su lejano pasado. Así, la obra colectiva *Israël construit son histoire* (Ginebra, Labor et Fides, 1996), que se dedica especialmente a la historia deuteronomista, de Josué a Reyes. De esta manera, se puede mostrar que entre las más antiguas tradiciones y las representaciones finales aparecen y se constituyen tanto niveles intermedios irreductibles los unos a los otros como versiones realmente independientes que parecen excluirse mutuamente. Si la existencia de representaciones divergentes, si no concurrentes, de los orígenes de Israel concierne en primer lugar a la teología, no interesa menos a la historia, o a la protohistoria, puesto que corresponde igualmente a estas disciplinas dar cuenta, por la parte que les toca, de esta diversificación del discurso. En efecto, es importante entender las razones por las cuales no obtenemos una respuesta única cuando preguntamos a la Biblia por el lejano pasado de Israel.

Desde el último decenio está planteada claramente la pregunta por el valor de la documentación bíblica para la elaboración de una historia de Israel. La obra publicada bajo la dirección de D. Vikander Edelman, *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past* (Sheffiled, JSOTS, 1991), agrupa las contribuciones de diversos especialistas sobre los puntos esenciales de la disciplina. Nos quedaremos con el título particularmente sugestivo del estudio de J. M. Miller: «¿Es posible escribir una historia de Israel sin referencia a la Biblia hebrea?» (pp. 93-102).

La obra de G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest* (Sheffield, JSOTS, 1993), se inscribe en esta perspectiva. Más que el contenido propiamente dicho de la obra es significativo el título: el autor ha querido componer una historia de la antigua Palestina y no una historia del antiguo Israel. Una primera parte presenta los desarrollos clásicos sobre el país, la época prehistórica, los tres períodos de la Edad del Bronce y un capítulo especial dedicado al siglo XII a. C. Estamos entonces en la página 333 (de 990). Viene después un capítulo dedicado a la aceleración de establecimientos de poblaciones diversas en territorio palestino, y después un capítulo de resonancia típicamente bíblica titulado «Jueces». Constatamos así que el autor se alinea junto a los historiadores para los que sólo es accesible una historia a partir de datos contenidos en el libro bíblico de los Jueces, lo que es igualmente una postura clásica.

La «invención» del pasado

Con la obra de M. Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel* (ed. original: Roma-Bari, Laterza, 2003; ed. española: Barcelona, Crítica, 2005), claramente menos voluminosa que la de G. W Ahlström (510 pp. contra 990), asistimos a una discrepancia cada vez más pronunciada entre las informaciones de naturaleza histórica y la historiografía bíblica. Tras un primer capítulo dedicado a Palestina en el Bronce Reciente (siglos XIV-XIII), el autor inicia una primera parte titulada: «Una historia normal». Bajo

esta rúbrica agrupa las informaciones de procedencia bíblica o extrabíblica sobre el conjunto del período del siglo XII al exilio. Esta historia pretende ser explícitamente una historia de Israel, y el autor utiliza de manera crítica los datos bíblicos. La segunda parte, titulada «Una historia inventada», trata de dar cuenta de la forma adoptada por la historiografía bíblica en función de contextos tardíos, tales como la opresión babilónica, el imperio persa y el segundo templo. Seis capítulos presentan así una «invención»: los patriarcas, el éxodo-conquista, los jueces, el reino davídico unificado, el templo salomónico y la Ley.

El interés de esta segunda parte, necesariamente sucinta habida cuenta de las dimensiones de la obra, reside en la manera en que el autor expone la concepción que tiene de estas «invenciones». En efecto, el término podría ser gravemente peyorativo, incluso anticientífico. Aquí no se trata de ninguna manera de eso. Por supuesto, quedaría por explicar más sobre lo que puede abarcar, y examinar si no serían preferibles otros términos. No obstante, apreciaremos que, según M. Liverani, estas «invenciones» pueden ser concebidas como objetos históricos perfectamente localizables en contextos precisos. A partir de ahí, el problema planteado por la Biblia a las disciplinas históricas ya no concierne a la única relación de los textos con los acontecimientos, sino, más ampliamente, a la historia de la historia construida por la Biblia, lo que los teólogos llamarían *tradición*.

Historiografía y Biblia

Tomemos como punto de partida el texto de *Dei Verbum* 12 (cf. el recuadro de la página siguiente). Este texto de 1965 retoma la enseñanza dada por Pío XII en su encíclica *Divino afflante Spiritu* en 1943 sobre la importancia de los géneros literarios para la lectura de la Biblia.

El acontecimiento y el texto

Dei Verbum 12 prolonga la encíclica de 1943 dando a entender que las relaciones entre texto y acontecimiento, que constituyen propiamente la historia, son perfectamente modulables en función del género literario, y que la verdad puede ser portada y expresada por todo texto, sea cual sea su género, independientemente, pues, de la relación entre texto y acontecimiento. Una lectura atenta muestra que el pasaje citado plantea explícitamente una diferencia entre textos «de diversa índole histórica», por una parte, y textos «proféticos o poéticos, o [expresados] en otros géneros literarios», por otra. La designación de los primeros como textos «de diversa índole histórica» indica que la Constitución dogmática conciliar tiene a la vista la aproximación diversificada a la realidad histórica por escritos que no responden ni a la profecía (entendida aquí en sentido restringido, según parece) ni a la poesía. ¿Cuáles son esos textos, sino aquellos que configuran el pasado de Israel? Este párrafo contiene, claramente, dos afirmaciones:

- no importa qué genero literario puede ser intermediario de la palabra de Dios;

- la verdad de la Palabra de Dios es independiente de la verdad histórica del texto.

Sobre la importancia de los géneros literarios

Para descubrir la intención del autor hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los *géneros literarios* Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces más se solían emplear en la conversación ordinaria

(*Dei Verbum* 12)

La apreciación de la justa relación de un relato con el acontecimiento que narra es una operación que exige rigor y matiz En todo caso exige que nos desprendamos de una concepción estrecha de la verdad, según la cual no sería verdadero más que lo que es científicamente verificable, y que caracteriza al historicismo. Exige igualmente que nos desprendamos de una concepción no menos estrecha de la verdad según la cual «ha sucedido como está escrito» La línea directriz propuesta por la enseñanza de la Iglesia consiste en tomar en serio los géneros literarios Ahora bien, aunque todos los textos bíblicos atestiguan la verdad revelada, no todos lo hacen al modo de la historia. El anclaje de la verdad de la salvación en la historia desborda ampliamente la cuestión de la verdad histórica de los textos Es el caso especialmente de ciertos mitos y leyendas cuya historicidad no puede ser más que nula en el primer nivel de lectura Sin embargo permiten acceder a la historia mediante algunos rodeos metodológicos. Así llegamos a precisar el estatuto y la función del mito o de la leyenda en relación con las circunstancias históricas de su producción o su utilización. En general, desembocamos en cuestiones de legitimidad de una costumbre, de un santuario, de un régimen político, de un tipo de organización social, etc.

Tomar en cuenta los géneros literarios permite considerar positivamente las diferentes representaciones que un pueblo puede darse de sus orígenes y remontarse a los posibles contextos para su elaboración. La epopeya, especialmente el relato de los antepasados, es un género literario común a todas las naciones. Su relación con la verdad histórica es un problema crítico intrínseco al género empleado. El discurso utilizado por las naciones para establecer sus orígenes y presentar los acontecimientos es siempre tenido por verdadero por los autores La Biblia no constituye una excepción a esta regla.

Antes de evaluar la historicidad de un texto es importante identificar su género literario. En efecto, las propiedades del relato muestran que un autor establece siempre una distancia entre su texto y la realidad de los hechos. Todo relato es más o menos tributario de artificios o sortilegios que se designan globalmente con el término «ficción» Los discursos, en particular las escenas sin testigos, son lugares privilegiados para la expresión libre de los compositores

A la luz de algunos ejemplos tomados de la Biblia querríamos mostrar cómo algunos procedimientos constitutivos de una escritura de la historia y reconocidos como tales, tanto por los historiadores que «piensan» su oficio como por los epistemólogos de la tarea histórica, están efectivamente presentes en el corpus bíblico y permiten eventualmente desdramatizar su aproximación y su recepción como escrito «con pretensión histórica».

La periodización

El procedimiento de periodización consiste en dividir y organizar el pasado en secciones significativas por sí mismas, independientemente de las unidades de medida del tiempo, pues son los conjuntos de acontecimientos y sus diferentes motores los que confieren su fisonomía a un período de tiempo delimitando su dimensión.

«El siglo de...» Fijémonos, por ejemplo, en que los observadores, periodistas o historiadores no delimitan los tiempos transcurridos con cifras redondas que podrían contabilizarlos, sino a partir de tal o cual conjunto de acontecimientos que les parece que abre o cierra un período característico. Así, para algunos, el siglo xx (1901-2000) correspondería a algunos años próximos al período comprendido entre el comienzo de la primera guerra mundial, 1914, y la caída del muro de Berlín, 1989. Otros proponen para esta misma etapa una periodización diferente, a la que llaman «el siglo de Pablo Picasso», aunque el nacimiento y el fallecimiento del artista malagueño sean anteriores al principio y al final cronológico de este siglo (1881-1973) Percibimos así cómo el tiempo solo no es ni un factor decisivo para dividir la historia ni un factor suficiente para caracterizar una etapa comprendida entre dos fechas retenidas por simple razón aritmética. Si fuera posible desarrollar el hilo del tiempo y asistir al conjunto de lo que sucede en él, percibiríamos un enmarañamiento muy complejo de líneas de acontecimientos que ciertamente no se dejarían canalizar según los períodos delimitados por los historiadores.

Tiempo de los jueces y tiempo de los reyes. Lo mismo sucede con la representación bíblica del pasado de Israel. El texto de 2 Re 23,22 es particularmente significativo, ya que periodiza la casi totalidad de la historia de Israel a partir de la nueva fórmula de celebración pascual atribuida al rey judaíta Josías: «No se había celebrado una pascua como ésta desde el tiempo en que los jueces gobernaban Israel, ni en todo el tiempo de los reyes de Israel y de Judá».

Esta bipartición del pasado de Israel y de Judá entre tiempo de los jueces y tiempo de los reyes es fundamental, por otra parte, puesto que la encontramos en un texto capital, la profecía de Natán a David, mediante la cual el profeta anuncia una nueva era, la de los reyes, mucho más positiva que la precedente, la de los jueces: «Asignaré un lugar a mi pueblo Israel y en él lo plantaré, para que lo habite y no vuelva a ser perturbado, ni los malvados lo opriman como antes, como en el tiempo en que yo establecí jueces sobre mi pueblo Israel» (2 Sam 7,10-11). Este período de los jueces había comenzado con la muerte de Josué, con esta explícita observación de Jue 2,10: «Murió también toda aquella generación, y surgió otra que no conocía al Señor ni lo que había hecho por Israel». Después de la muerte de Sansón comienza un nuevo período definido con un criterio negativo, porque es la época en que no había rey en Israel y cada uno hacía lo que quería (Jue 17,6; 21,25; cf. Dt 12,8; Rut 1,1). Estos diferentes textos indican claramente que la periodización del tiempo de los jueces no se remonta más allá de la época monárquica, con relación a la cual ella se «contradistingue». La distancia que implica en relación con la totalidad de la época monárquica, ella misma fuertemente idealizada, permite considerar además para esta periodización una fecha bastante baja.

El tiempo de los patriarcas. Otra periodización notable es la que aparece al principio del libro del Éxodo. Una transición redaccional vincula el tiempo de los patriarcas y el del éxodo, después de la muerte de José: «Los israelitas eran muy fecundos y se multiplicaron mucho; au-

mentaban progresivamente y llegaron a ser tan numerosos que llenaron toda aquella región» (Ex 1,7), y el cambio de período se lleva a cabo sobriamente en el versículo siguiente: «Entonces subió al trono de Egipto un nuevo rey, que no había conocido a José» (v. 8). Con este versículo se pasa definitivamente una página, otra historia comienza. La Biblia divide así el pasado en períodos característicos: los tiempos primordiales, con la creación, el mundo prediluviano, el diluvio, el mundo posdiluviano, el mundo posbabélico; y la historia de Israel con sus orígenes: los patriarcas, el éxodo, la conquista, los jueces, después los reyes, el exilio, etc.

Escritura y reescritura

La conquista de la ciudad de Hebrón. Este acontecimiento, narrado varias veces, nos va a servir de ejemplo. Jos 15,13-14 refiere la iniciativa de Caleb: «A Caleb, hijo de Jefoné, se le asignó una parte en medio de los hijos de Judá, como el Señor había mandado a Josué: Quiriat Arbá, la ciudad del padre de los anaquitas, es decir, Hebrón. Caleb echó de ella a los tres hijos de Anac: Sesay, Ajimón y Talmay».

En Jue 1,10, el nombre de Caleb es eclipsado por el de Judá en un texto cuyo contenido es similar al de Jos 15,13-14: «Judá marchó contra los cananeos de Hebrón, que antes se llamaba Quiriat Arbá; y derrotó a Sesay, a Ajimón y a Talmay».

Por último, en Jos 10,36-37 ya no se habla ni de Caleb ni de Judá: «De Eglón subió [Josué] a Hebrón. La tomó y la pasó a cuchillo, lo mismo que a su rey y a todas sus ciudades anejas con todos sus habitantes, sin dejar ni uno, como había hecho con Eglón. La consagró al exterminio con todos sus habitantes».

En estos tres textos se trata evidentemente del mismo objeto: la toma de la ciudad de Hebrón y de su región por elementos israelitas. Estas tres versiones atestiguan una progresiva jerarquización en la concepción de la conquista. El núcleo del acontecimiento de Jos 15,13-14 es la ocupación del lugar por Caleb, después de haber desalojado a los tres hijos de Anac. Sin embargo, observamos que esta información está ya envuelta por una reescritura teológica: Caleb recibe una parte según la orden de YHWH a Josué, y éste da Hebrón a Caleb. En otros términos: la ocupación calebita de Hebrón no aparece aquí como un dato bruto, sino como un dato rigurosamente enmarcado por un discurso elaborado sobre la conquista del país. Podríamos decir, de alguna manera, que esta primera versión conserva datos locales precisos vinculándolos a perspectivas que desbordan la sola región de Hebrón.

En la segunda versión, Caleb desaparece en beneficio de Judá. Caleb era uno de los clanes de lo que más tarde se convirtió en la tribu de Judá. Su nombre desaparece porque el elemento significativo en lo sucesivo es la tribu de la que es un componente. Observaremos que se trata de una trasposición en la que la expulsión de los tres hijos de Anac por Caleb (Jos 15,14) se convierte en una batalla en la que Judá marcha contra los cananeos (Jue 1,10), y no contra simples anaquitas (Jos 15,13-14), mientras que los tres nombres de los vencidos, Sesay, Ajimón y Talmay, son idénticos en los dos textos.

Con la tercera versión accedemos al nivel «panisraelita» de la historiografía bíblica. Los protagonistas son aquí Josué, con todo Israel; la acción es una conquista sistemática, ciudad tras ciudad, puesto que Josué y todo Israel suben desde Eglón a Hebrón (Jos 10,36); el exterminio de los habitantes es total y se nos informa de la existencia de un rey en Hebrón (Jos 10,37), personaje que reempla-

za a los tres hijos de Anac enumerados en los dos textos precedentes. Esta variedad de textos plantea dos tipos de cuestiones

Cronología y jerarquía En principio, no debemos confundir orden jerárquico y orden cronológico. La primera versión, como hemos visto, proporciona una información que podríamos considerar como «más pegada al terreno» que la ofrecida por las otras dos. No obstante, ya hemos observado que estaba inserta en una perspectiva más amplia, que supone una relectura del conjunto de la ocupación del país. Podríamos concluir que la ocupación calebita de Hebrón es un dato local originario y que las otras dos versiones son presentaciones derivadas de esta información ¿Hay que concluir de ello, por tanto, que estas tres versiones aparecieron una después de la otra? Es posible, pero no podemos probarlo. Sólo podemos constatar la manifestación de una tendencia a inscribir los acontecimientos locales en un marco cada vez más amplio, el de la tribu o el de la nación.

Valor informativo. La otra cuestión tiene que ver con el valor informativo de estos tres textos, en otras palabras, con la relación entre el escrito y el acontecimiento. La ocupación calebita de Hebrón es un dato local difícilmente discutible que ningún argumento de orden textual puede cuestionar. El examen atento del texto de Jos 15,13-14 reclama toda la atención sobre un punto: las tres personas expulsadas de la ciudad por Caleb: Sesay, Ajimón y Talmay, son llamadas «hijos de Anac» o incluso «descendientes de Anac» (v. 14) ¿Quiénes son, pues, Anac y los anaquitas?

El libro de Josué responde a estas preguntas. En efecto, la sección relativa al reparto de Cisjordania entre tribus israelitas empieza con la atribución de Hebrón a Caleb por Josué (Jos 14,6-15) En este texto se recuerda que Caleb formó parte del comando enviado por Moisés para reconocer la tierra prometida (Jos 14,7) y que Moisés le prometió esta parte del territorio (Jos 14,9) De paso nos enteramos de que los anaquitas ocupaban la montaña de Hebrón (Jos 14,12) y de que «el nombre primitivo de Hebrón era Quiriat Arbá Arbá había sido el hombre más alto de los anaquitas» (Jos 14,15). Así pues, el antiguo nombre de Hebrón es explicado mediante una etiología según la cual Arbá, probablemente considerado como el fundador de la ciudad, habría sido un gigante

La información sobre la ocupación calebita de Hebrón aparece así sobre un fondo legendario, lo que evidentemente excluye cualquier valor histórico para la identidad de los anaquitas, considerados como antiguos gigantes, pero no lo es menos que constituye un indicio interesante en favor de un arraigo, eventualmente antiguo, de esta leyenda en un folclore local. Constatamos, pues, que la ocupación calebita de Hebrón, dato ciertamente histórico, es presentado desde el primer texto como una expulsión por la fuerza de gigantes legendarios instalados en la región cuyas ciudades eran «grandes y fortificadas» (Jos 14,12).

Por lo que respecta a los otros dos niveles de reescritura, podemos estar seguros de que las iniciativas atribuidas a Judá o a Josué no son más que efectos historiográficos que se explican por la importancia progresivamente reconocida por la tradición a la tribu de Judá, la de David, así como al personaje de Josué, bajo el que se terminó de reagrupar todo lo que, en el texto actual, constituye el relato de una conquista A pesar de la estrechez del campo textual y de los acontecimientos que acabamos de explorar, sospechamos que esta «conquista» corre el riesgo de no ser más que un espléndido montaje narrativo producido en circunstancias que habría que examinar

Tres tipos de historia. A propósito de reescrituras, el alemán R. Koselleck constata: «Si superponemos las estructuras temporales de las experiencias históricas sobre sus modos de narración, de representación escrita y de tratamiento metodológico –independientemente de cualquier teoría de géneros–, es posible distinguir tres tipos fundamentales: la historia que registra, la historia que desarrolla y la historia que reescribe. La historia que registra es un acto absolutamente único, la historia que desarrolla acumula duraciones, ahora bien, la historia que reescribe corrige a ambas a fin de deducir de ellas retrospectivamente una nueva historia» (*L'expérience de l'histoire*. París, Gallimard-Seuil, 1997, p. 214).

Más allá de la constatación, R. Koselleck trata de precisar los contextos en los cuales se han producido esas reescrituras sucesivas: «La práctica de la historia que reescribe es tan única como el hecho de escribir por primera vez no importa qué historia. Oponiéndose deliberadamente a la historia tal como ha sido narrada o escrita hasta ese momento, innova: provisionalmente podemos deducir de ello que corresponde a una nueva experiencia. [...] La simple indicación de hechos y las justificaciones que entraña deben ser rearticuladas de nuevo, o al menos de otra manera; sin ello no haríamos más que continuar la tradición anterior de la historia que vuelve a copiar o de la historia que desarrolla.

Por supuesto, sin una parte de historia que vuelve a copiar y de historia que desarrolla, sin el recurso a las experiencias que han sido conservadas, ninguna historia que reescribe es pensable ni posible» (o. c., p. 225).

La aproximación que acabamos de esbozar a partir de textos relativos a la ocupación calebita de Hebrón deja entrever esta oposición a la historia tal como fue narrada o escrita hasta ese momento. Esta innovación corresponde a una nueva experiencia, rearticula los elementos de nuevo, o al menos de otra manera, y, al final de la operación, el autor da a luz retrospectivamente una nueva historia.

Pequeña bibliografía sobre la reescritura de la historia

E. AUERBACH, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México-Madrid, FCE, 1983; orig. de 1946.

M. I. FINLEY, *Historia antigua. Problemas metodológicos*. Barcelona, Crítica, 1986.

G. GENETTE, *Ficción y dicción*. Barcelona, Lumen, 1993.

C. GINZBURG, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. Barcelona, Gedisa, 1989.

R. KOSELLECK, *L'expérience de l'histoire*. París, Gallimard-Seuil, 1997.

C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*. Madrid, FCE, 2002.

H. I. MARROU, *El conocimiento histórico*. Barcelona, Labor, 1968.

A. MOMIGLIANO, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. París, Gallimard, 1983.

P. RICOEUR, *Tiempo y narración*, 3 vols. Madrid, Cristiandad, 1987-1990.

–, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta, 2003.

–, *L'herméneutique biblique*. Trad. y pres. de F. X. AMHERDT. París, Cerf, 2001.

P. VEYNE, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*. Madrid, Fragua, 1972.

Historia que cuenta, historia que explica

Son posibles otros acercamientos a los fenómenos de reescritura. P. Veyne escribe, por ejemplo: «Se dice con frecuencia que la historia no debería contentarse con ser un relato; ella también explica o, más bien, debe explicar. Este

reconocimiento de lo que ella hace no siempre explica, y puede permitirse no explicar sin dejar de ser historia» (*Comment on écrit l'histoire*. París, Seuil, 1971, p. 67; ed. española: *Cómo se escribe la historia*. Madrid, Fragua, 1972).

Las aventuras de Sansón. Los tres capítulos que refieren las hazañas personales de Sansón (Jue 13-16) no contienen más que anécdotas independientes las unas de las otras, artificialmente agrupadas en un ciclo. No obstante se perciben algunos hilos conductores a lo largo del relato. Las reescrituras son especialmente sensibles en los relatos del nacimiento (cap. 13) y la muerte de Sansón (cap. 16,22-31). Se observa la presencia del encuadre habitual de la sección de los salvadores de Israel, que ocupa los capítulos 2 a 16 del libro: la noticia introductoria en Jue 13,1, pero, cosa extraña, dos noticias conclusivas, una en 15,20 y la otra en 16,31. Evidentemente, además de las reescrituras, este ciclo es heterogéneo. Más allá de las cuestiones de crítica literaria, se plantea una pregunta: ¿qué pinta Sansón en esta galería de salvadores de Israel? Jamás emprende nada para salvación del pueblo, y sus hazañas son puramente individuales. Por otra parte, su perfil humano no es de lo más refinado, como ya señalaba von Rad: «Quien ha leído la devota historia de su vocación -aparición divina, sacrifico y voto- se llenará de estupor frente al torbellino de aventuras mundanas en las que aparece envuelto a continuación. En primer lugar, Sansón es un mujeriego» (*Teología del Antiguo Testamento*, I. Salamanca, Sígueme, [5]1982, pp. 411-412).

Sansón y el Espíritu de YHWH. Así, la historia de Sansón narra, y no se priva de ello. No obstante, el nivel de lo que cuenta es tal que las intervenciones se imponen para alzar estos episodios más o menos gloriosos al estatuto de historia santa. Una de estas intervenciones podría ser la recurrente irrupción del Espíritu sobre Sansón en Jue 13,25; 14,6.19; 15,14. Ordinariamente, en la sección de los salvadores de Israel, cuando un personaje recibe el Espíritu de YHWH es de una vez para siempre: «El Espíritu de YHWH vino sobre él» (Otoniel, Jue 3,10); «El Espíritu de YHWH envolvió a Gedeón» (Jue 6,34); «El Espíritu de YHWH vino sobre Jefté» (Jue 11,29). En el caso de Sansón, además de la recurrencia, la modalidad es igualmente particular: «El Espíritu de YHWH comenzó a agitar a Sansón» (13,25); «El Espíritu de YHWH irrumpió en él» (Jue 14,6.19; 15,14), como si se quisiera sugerir una afinidad entre este Espíritu y la violencia desencadenada por la fuerza de Sansón.

Podemos establecer varias hipótesis sobre la recurrencia y la modalidad del don del Espíritu en la historia de Sansón. Propondremos una de orden teológico: Sansón, en un estadio relativamente antiguo de los relatos, es un héroe autosuficiente en razón de su fuerza muscular, que le permite en principio salir de cualquier mal paso. Ahora bien, en tres ocasiones, cuando su fuerza debería bastarle, Sansón se beneficia de una irrupción del Espíritu: cuando se encuentra con un león (14,6), durante la masacre de los treinta hombres de Asquelón (14,19) y en su liberación mientras está atado con cuerdas (15,14). Sin duda nos encontramos aquí con lo que los narratólogos llaman una *construcción* del personaje. De hecho, de los 96 versículos con que cuenta el ciclo, 33 contienen una referencia teológica; es decir, el 34%, uno de los más altos porcentajes junto con el ciclo de Gedeón (37%) y el de Jefté (30%).

Esta multiplicación de las referencias teológicas parece indicar que estas intervenciones se imponían para hacer de este ciclo un episodio de historia de salvación. Así, al contar todas las aventuras del héroe, se empieza por presentarlas de forma diferente: ya no es el héroe autosuficiente siempre vencedor, sino un hombre dependiente de Dios el que a partir de ese momento se pone en escena. Verificamos igualmente aquí la frase de C. Lévi-Strauss:

«La historia biográfica y anecdótica, que está en el fondo de la escala, es una historia débil que no contiene en sí misma su propia inteligibilidad, la cual le viene solamente cuando se traslada en bloque al seno de una historia más fuerte que ella» (*La pensée sauvage*. París, Plon, 1962, p. 346; ed. española: *El pensamiento salvaje*. Madrid, FCE, 2002). Se percibe fácilmente cómo la materia antigua del ciclo de Sansón merece la calificación de «historia débil» (no contiene en sí misma su propia inteligibilidad), y que su conservación en la tradición bíblica no era posible más que con su traslado en bloque al seno de una historia más «fuerte» que ella.

La «retrodicción»

Se impone una primera evidencia: «Escribir la historia de un período cualquiera viene a ser enunciar cosas que jamás habrían podido ser formuladas en esa época». Esta observación de R. Koselleck (*o. c.*, p. 197) no tiene nada de tautológica.

Actores y testigos. En efecto, el tiempo no es la única causa de la distancia que separa a los acontecimientos de su historia escrita. Podemos citar en primer lugar la debilidad congénita de nuestra capacidad de información, pues aquí, como en otros terrenos, el acceso a lo real es difícil: «Esta limitación es la siguiente: en ningún caso lo que los historiadores llaman un acontecimiento es captado directa ni enteramente; lo es siempre incompleta y lateralmente, a través de documentos o de testimonios, digamos que a través de *tekmeria*, de huellas», escribe P. Veyne (*o. c.*, p. 14). Esto puede explicarse por la complejidad de los hechos, por la oscuridad a veces voluntaria en la que se desarrollan, por la ausencia de testigos, por la ausencia de huellas o por otras causas.

De ello resulta que los propios actores no son los mejor situados para escribir la historia. Los mejores testigos de la historia no son forzosamente sus actores. «El historiador no tiene acceso directo más que a una proporción ínfima de lo concreto, la que le entregan los documentos de los que dispone; para el resto tiene que rellenar huecos [...] La síntesis histórica no es otra cosa que esa operación de relleno; lo llamaremos "retrodicción", tomando el término de esa teoría del conocimiento fragmentario que es la teoría de las probabilidades», señala aún P. Veyne (p. 97).

Ausencia de testigo. Las escenas sin testigos, relativamente frecuentes en la Biblia, han de ser incluidas entre los fenómenos de «retrodicción», como operaciones de relleno necesarias para la síntesis histórica, aunque ese tipo de escenas sea por definición inaccesible a la historia. Puede tratarse de escenas completas (Moisés y la zarza ardiente) o de detalles en principio inaccesibles al testimonio histórico, tal como la que tomamos como ejemplo: la carta enviada por David a Joab pidiendo a éste que adopte todas las disposiciones para hacer desaparecer a Urías el hitita (2 Sam 11,15). Betsabé, mujer de un militar destinado en el frente amonita llamado Urías, informa a David de que está encinta de él. David trata por diferentes medios de enmascarar las consecuencias de su crimen, pero no logra que Urías se decida, que entre en su casa para encontrarse con su mujer (2 Sam 11,6-13). Sólo queda una solución: hacer que Urías desaparezca. Entonces leemos en 2 Sam 11,14-15: «A la mañana siguiente, David escribió una carta a Joab y se la mandó por medio del propio Urías. Decía en ella: "Poned a Urías en primera línea, en el punto más duro de la batalla, y dejadlo solo para que lo hieran y muera"».

Este detalle podría ser verosímil, incluso aunque pertenezca a un relato que pertenece a un género particular:

la crónica de los escándalos de corte, cuyas informaciones, en principio, resultan difícilmente verificables. La inverosimilitud estriba aquí en el hecho de que era imposible al autor de esta escena conocer la carta redactada por David, y aún menos disponer del original. A la vista del tenor del mensaje, y tratándose de la propia persona del rey, este documento –admitiendo que efectivamente hubiera podido ser redactado– estaba destinado a ser destruido por su destinatario tan pronto como hubiera tenido conocimiento de él. No hay más que dos posibles testigos del objeto del mensaje: David y Joab, ligados por el secreto de Estado, lo que quiere decir que este mensaje no podía ser divulgado ni pasar a otras manos. Contra esta última posibilidad, el redactor ha previsto la mayor de las ironías, puesto que las únicas manos por las que pasa este correo son las de Urías, quien, sin saberlo, transmite así su propia sentencia de muerte a su jefe Joab.

Ausencia de documentación. Un campo más vasto abierto a la retrodicción es el de los períodos para los cuales la ausencia de documentación es tal que aparecen como verdaderos desiertos de acontecimientos. «La escasez de las fuentes literarias primarias es una maldición para toda la historia antigua», escribe M. Finley (*Sur l'histoire ancienne*. París, La Découverte, 1987, p. 46). Cuando textos relativamente numerosos tratan este tipo de períodos, la cuestión de sus fuentes no debería ser esquivada, lo mismo que el examen atento de las relaciones mantenidas por los elementos referidos con lo que se presenta como su contexto histórico.

Tomemos el ejemplo de la extensión territorial y la administración del reino de Salomón. En el texto masorético (= TM) de 1 Re 5,1 leemos: «Salomón dominaba en todos los reinos, desde el río hasta el país de los filisteos y hasta el término de Egipto; todos le pagaban tributo y estuvieron sometidos a él durante toda su vida». Lo mismo en 1 Re 5,4: «Dominaba toda la Transeufratina, desde Tifsaj hasta Gaza, en todos los reinos de Transeufratina, y gozaba de paz en todo su territorio».

El topónimo *'eber hannahar* (= del otro lado del río) se traduce de dos maneras diferentes: «más allá del río», si nos situamos al este del Éufrates mirando hacia el oeste, o «más acá del río», si nos situamos al oeste del Éufrates mirando hacia el este. Algunas traducciones designan frecuentemente este territorio como «transeufratina». En efecto, el contexto precisa que ésa es la región designada, y que el río anónimo no es ni el Jordán ni el Nilo. En varias ocasiones, en la Biblia hebrea, el río es efectivamente, si no explícitamente, el Éufrates: 1 Re 5,4, Esd 8,36; Neh 2,7.9; 3,7 (Éufrates, satrapía y sátrapas); Jos 24,2.3.14.15 (implícitamente el Éufrates); 1 Re 14,15; Is 7,20 (el Éufrates considerado desde Judá); Jr 48,28 (explícitamente el Éufrates). Sucede lo mismo en el texto arameo: Esd *4,10.11.16.17.20; 5,3.6.6; 6,6.6.8.13; 7,21.25. Atestiguado* por todos los manuscritos, hebreos y griegos, la extensión máxima del territorio controlado por Salomón caracteriza la representación que una época tardía se hacía del reino de este rey. Recordemos que, fuera de la ciudad de Guézer, que le cede un faraón anónimo (1 Re 9,16), Salomón no contribuye a la ampliación del territorio israelita.

Siempre según el TM, los víveres diarios de Salomón (1 Re 5,2-3) proceden del tributo de los reinos vasallos (5,1). Ahora bien, los prefectos abastecen un mes cada uno la mesa real (4,7; 5,7), también de monturas y animales de tiro (5,8). Estas dos fuentes de aprovisionamiento resultan manifiestamente una repetición, y su asociación parece aquí artificial.

Un último texto, 1 Re 10,14-15, nos interesa por un doble motivo: menciona otras rentas distintas al aprovisionamiento mensual o al tributo, y emplea el término

pᵉhah, diferente de *nᵉsib* (1 Re 4,7 19; 5,7), para designar a los «gobernadores del país». Es precisamente en los textos relativos a la época persa cuando aparece *pᵉhah* más frecuentemente. seis veces en Nehemías, cuatro en Ageo, tres en Jeremías (cap. 51), Ezequiel y Ester, y una en Malaquías y Esdras, es decir, veinte ocurrencias de un total de veinticinco Las cinco ocurrencias restantes. 1 Re 10,15; 20,34; 2 Re 18,24; Is 36,9; 2 Cr 9,14, tienen, por tanto, todas las trazas de ser igualmente tardías. Más adelante veremos que el «país« anónimo del que se trata en 1 Re 4,19 es verosímilmente el territorio judaíta.

La búsqueda de puntos de comparación Para fundamentar el valor histórico y la antiguedad de estas informaciones se suele volver –y aún se hace a veces– a un modelo egipcio en el que se pensaba encontrar el origen de las diferentes funciones de los altos oficiales del reino davídico-salomónico inventariados en 2 Sam 8,16-18; 20,23-26; 1 Re 4,1-19 TM.

Este eje de búsqueda hoy no parece tener un futuro prometedor. Los acercamientos críticos al texto y a su valor informativo, así como el cuestionamiento de la atribución –poco entusiasta– de construcciones diversas (Guézer, Meguidó, Jasor) a Salomón, imponen revisar a la baja la amplitud de las realizaciones atribuidas a los dos primeros reyes judaítas. Reducido a proporciones más modestas, el aparato davídico-salomónico cuadra mal con instituciones tales como las prefecturas y el aprovisionamiento descritos en 1 Re 4,7-19. La imposición de un tributo a «todos los reinos» que habría controlado el rey judaíta en el siglo x plantea otras objeciones.

Una disposición de este tipo supone un régimen fuerte, centralizado, capaz de imponer y mantener su hegemonía en un espacio considerable, dotado de medios proporcionados a la empresa. Verosímilmente, ése no fue nunca el caso del primer reino panisraelita de Jerusalén

En consecuencia, parece preferible renunciar al origen davídico-salomónico de esas instituciones, así como a su modelo egipcio, incluso aunque un sistema anual de contribuciones con base duodecimal pudo haber funcionado bajo el primer faraón de la XXII dinastía, Sesonq I (hacia 950-930 a. C.; llamado *Sesac* en la Biblia), contemporáneo del sucesor de Salomón, Roboán, cuyo reino invadió según 1 Re 14,25-26. En este terreno hemos pedido demasiado a Egipto y hemos descuidado las informaciones, conocidas sin embargo desde hace mucho, provenientes del este, vía Herodoto de Halicarnaso (hacia 484-425 a C.) [cf. recuadro inferior]

El cotejo de los textos bíblicos y de Herodoto muestra que estamos ante un mismo tipo de texto que detalla las contribuciones mensuales de los distritos y menciona algunos datos de cifras relativos a diferentes dotaciones reales. Este cotejo permite entender igualmente la dificultad que experimenta la lista de las prefecturas salo*mónicas del TM para «hacer el pleno» de las doce entida-*

La riqueza de los babilonios

El gran rey [de los persas] dividió la extensión de su reino en distritos para recibir de ellos, además del impuesto, los aprovisionamientos necesarios para su casa y su ejército Ahora bien, de los doce meses del año, la región de Babilonia le alimentaba durante cuatro, y el resto de Asia durante los ocho meses restantes [ ] Tenía igualmente, además de los caballos de guerra, una remonta de ochocientos sementales y dieciséis mil yeguas, es decir, un macho por cada veinte hembras Asimismo, criaba un tan gran número de perros indios que cuatro grandes villas de la llanura tenían como única tarea el mantenimiento de estas bestias Tales eran las ventajas de las que gozaba el gobernador de Babilonia

HERODOTO, *Historias,* libro I, 192

des tradicionales que componen Israel al mantener a Judá fuera de la lista.

Siempre según Herodoto, leemos a propósito de la inmunidad fiscal: «Persia es el único país que no tiene ninguna ciudad entre los tributarios, pues el territorio habitado por los persas está exento de impuestos» (*Historias* III, 97). Este texto impone una relectura de 1 Re 4,7-19. Después de la lista de las doce prefecturas, el TM de 1 Re 4,19 precisa: «Había también un intendente (*n^esib*) que estaba en el país», y 1 Re 10,15 indica lo que aportaban al rey «los gobernadores *[pahot]* del país». Los comentaristas, de forma unánime, identifican este «país» con Judá y reconocen el estatuto especial de este territorio, cuyos «gobernadores» están igualmente sujetos al canon. En el texto griego, la lista de 1 Re 4,7-19, que difiere en varios lugares de la del texto hebreo, dice explícitamente en el v. 18: «Y un prefecto en territorio de Judá». Parecería que la lista de prefectos -de la cual *algunos elementos, tales como las relaciones familiares* de dos prefectos con Salomón, Abinadab (v. 11) y Ajimás (v. 15), pueden aspirar a una cierta antigüedad- haya sido retocada en varias ocasiones hasta una época muy tardía.

Que un modelo canónico duodecimal condicione la definición de una identidad colectiva es un dato cultural de antigüedad verosímil, como trataría de mostrar el sistema de tribus arameas (Gn 22,20-24), ismaelitas (Gn 25,12-16) o edomitas (Gn 36,10-14). No obstante, la organización de Israel en doce tribus conoció a través de los textos una laboriosa historia.

No siempre son doce. Los grupos uniformemente designados como tribus no lo son ciertamente del mismo modo, y sus nombres varían de un texto a otro (compárese Gn 49 y Dt 33, por ejemplo). Esta organización podría indicar la estabilización tardía -no anterior al siglo VI- de datos más o menos flotantes en un sistema duodecimal firme, a ejemplo de las prefecturas. Por otra parte, como se puede deducir fácilmente de las superficies y la naturaleza geológica de los suelos atribuidos a cada prefectura, la división prefectural de Israel definida en 1 Re 4,7-19, perfectamente irreal desde la perspectiva económica, no podía funcionar a tamaño real, aunque los prefectos debían obtener de los territorios así delimitados su contribución mensual. El ejemplo de Herodoto I, 192 muestra que el sistema sabía tener en cuenta la capacidad contributiva de los distritos: «La región de Babilonia le alimentaba durante cuatro [meses], y el resto de Asia durante los ocho meses restantes». Éste no es el caso del sistema salomónico, que aparece más bien, en el estadio final del texto, como una idealización abstracta.

Desde esta perspectiva, podríamos considerar que hay doce tribus en Israel porque hubo en una época doce prefecturas, tantas como meses en el año. Aunque el principio *es ciertamente justo, hoy no se ve bien cómo inscribir* en la historia de los acontecimientos de Israel la creación de prefecturas salomónicas. Hoy se puede objetar que la fijación de las unidades israelitas en un sistema duodecimal, ya se trate de tribus o de prefecturas, es ciertamente el resultado tardío de un proceso cuya solución no estaba regida de ninguna manera por el pasado notoriamente brillante de Israel, el cual verdaderamente jamás habría conocido en los hechos, sea la época que fuere, este tipo de organización.

Acoplamiento texto-acontecimiento

Reescritura, retrodicción, historia que explica son otros tantos fenómenos historiográficos que hacen complejas las relaciones entre texto y acontecimiento.

El ejemplo de la partida de Senaquerib. Senaquerib, rey de Asiria, no conquistó Jerusalén durante la invasión de Judá en 701. Las fuentes asirias dan a entender que tuvo que volver precipitadamente a Asiria, ciertamente a causa de disturbios políticos –sobre los que pasan en silencio– y no a consecuencia de un fracaso ante Jerusalén. Estos datos constituyen una primera versión de los acontecimientos. La Biblia ofrece otras dos.

En 2 Re 18,14-15, mientras que Senaquerib ya se ha apoderado de las ciudades de Judá, Ezequías le hace llegar un mensaje: «"He obrado mal; aléjate y aceptaré lo que me impongas". El rey de Asiria exigió a Ezequías, rey de Judá, diez mil kilos de plata que había en el templo del Señor y en el tesoro del palacio real». El texto indica claramente que el rey Ezequías tuvo que pagar un pesado tributo, sin precisar, sin embargo, que este pago habría podido permitir evitar la conquista de la ciudad. Esta mención del tributo caracteriza la primera versión bíblica.

En 2 Re 19,35-36 leemos una versión diferente: «Aquella misma noche, el ángel del Señor vino al campamento asirio e hirió a ciento ochenta y cinco mil hombres. Cuando se levantaron por la mañana, no había más que cadáveres. Senaquerib, rey de Asiria, levantó el campamento, se fue a Nínive y se quedó allí»[7]. Aquí estamos evidentemente ante una reescritura teológica que presenta la partida de Senaquerib como una derrota provocada por un agente divino.

En este ejemplo, la convergencia de los datos parece suficiente para encaminar al historiador hacia una conclusión relativamente fácil. Senaquerib invadió y después paralizó Judá, sometió a su rebelde rey Ezequías y le impuso un pesado tributo sobre el cual las informaciones complementarias de 2 Re 18,16 parecen provenir de anales del Templo. «[Ezequías] desguarneció las puertas del templo del Señor y los marcos que él mismo había recubierto de oro, y se lo entregó al rey de Asiria». Este tributo no ponía a Jerusalén a salvo de un asedio. De hecho, los datos bíblicos dejan traslucir para Ezequías una personalidad inflexible, dispuesto a volver a tomar la iniciativa a la menor relajación del adversario. En efecto, de las tres versiones resulta que el asedio tuvo lugar, no obstante el tributo. Después fue levantado. Las razones difieren según la exposición de la segunda versión bíblica o según las suposiciones de la documentación asiria. Ciertamente desearíamos disponer de informaciones más numerosas y más precisas, pero sólo nos queda que, en este caso, parece posible una aproximación a partir de estos textos, sea cual sea su origen.

El ejemplo de David y Goliat. No sucede lo mismo en el ejemplo siguiente. Según 1 Sam 17, David es el que eliminó al gigante filisteo Goliat. El capítulo es famoso y su estudio literario no deja ninguna duda sobre su género: se trata de un relato legendario a la gloria de Yhwh, Dios de Israel, y de su ungido David.

Existe una segunda versión bíblica de la eliminación del gigante filisteo: «Y en otra batalla contra los filisteos, que también tuvo lugar en Gog, Eljanán, hijo de Yaír, de Belén, mató a Goliat, el de Gat; el asta de su lanza era como el madero de un telar» (2 Sam 21,19). Este último texto pertenece a un conjunto que resume informaciones relativas a las guerras filisteas (2 Sam 21,15-22). Observamos aquí varias descripciones de combatientes excepcionales por el peso de sus armas (vv. 16.19) o su morfología (v. 20, un hombre con veinticuatro dedos, seis en cada mano y en cada pie), pero hay que notar que cuatro de ellos son llamados «descendientes de Rafá» (vv. 16.18.20.22). Los refaítas son considerados como gigantes, como aparece en

7 Herodoto, *Historias* II, 141 refiere una tradición que no se ha dejado de relacionar con 2 Re 19,35-36 el ejército de Senaquerib fue obligado a levantar el asedio ante Pelusio, en Egipto, en razón de una plaga de ratas que royeron los cueros de la impedimenta asiria, provocando así una extraña derrota

la glosa de Dt 2,20-21 relativa al país de Amón: «También ésta era considerada tierra de refaítas, pues éstos vivían allí antiguamente, y los amonitas los llamaban zonzonitas: era un pueblo grande, numeroso y de alta estatura como los anaquitas». Ya hemos visto cómo estos últimos, antiguos ocupantes de Quiriat Arbá, es decir, Hebrón, fueron expulsados por Caleb (Jos 15,14). Así pues aparece un punto común en las tradiciones judaítas sobre los orígenes del reino del Sur: de alguna manera, Caleb y David se afirman contra superhombres Estamos aquí en la frontera entre la leyenda y la historia.

¿Cuál es entonces la relación con el acontecimiento en textos como 1 Sam 17 y 2 Sam 21,19? Parece natural ver en 1 Sam 17 el desarrollo de la información proporcionada en 2 Sam 21,19 con la transferencia a David de la victoria atribuida a otro belenita, el oscuro Eljanán. ¿Qué valor informativo hay que reconocer, por contra, al hecho de armas de éste? Sin duda aparecen rasgos legendarios en la descripción de los adversarios filisteos, y las hazañas de los primeros compañeros de David son celebradas con énfasis. Una vez despojada de sus elementos folclóricos, la enumeración de las hazañas conserva, no obstante, nombres propios y victorias atribuidas a tal o cual héroe cuya memoria pudo haber sido conservada. Hay que señalar además el carácter particular de esta perícopa, que resulta extraña en la línea narrativa principal de la historia de David, al igual que la lista de valientes de David en 2 Sam 23,8-39. Por esta razón hay que conceder un cierto crédito a la información ofrecida por 2 Sam 21,19. En todo caso, si alguien debe ser considerado vencedor de Goliat, ciertamente no es el pequeño David y su honda.

Conclusión: escritura de la historia e historia de salvación

Los artificios de la historiografía aparecen en todas las historias compuestas, cualquiera que sea su latitud. La originalidad de la Biblia consiste en hacer trabajar a esos artificios al servicio de una confesión de fe en una salvación que se lleva a cabo en la historia. El resultado de la operación es ciertamente paradójico: cuanto más confesante se pretende la Escritura, más su texto tiene tendencia a ahondar la separación con el acontecimiento, como lo muestran los ejemplos citados.

El hecho es reconocido desde hace mucho tiempo, tal como lo vemos en estas líneas de L Desnoyers, que se remontan a hace más de ochenta años· «Los documentos sagrados relativos al período de los Jueces son con seguridad preciosos testigos: el cántico de Débora es contemporáneo a la gran victoria del Tabor, a la que canta magníficamente, los relatos del libro de los Jueces podrían haber sido redactados bajo los primeros reyes de Israel, y quizá algunos de ellos lo fueron más temprano aún; las relaciones de la judicatura de Samuel parecen ser en su mayor parte de composición algo más tardía, aunque encierran tradiciones piadosamente conservadas en los ambientes sacerdotales y proféticos. Sin embargo, a pesar de este valor de las fuentes sagradas, apenas podemos deducir de ellas más que una apreciación de la historia

Esto se debe en gran parte a las preocupaciones de los redactores inspirados. Ellos no escribían una historia profana; los relatos que reunieron, especialmente en el libro de los Jueces, tenían para ellos como principal interés servir de pruebas a la tesis de la historia sagrada que se tomaron la molestia de exponer al principio de ese libro. De igual modo, aportando una notable diligencia para recoger argumentos en las tradiciones y en los escritos que podían tener a su alcance, apenas se preocuparon por informar a los historiadores futuros» (*Histoire du peuple hébreu*, I, «El período de los Jueces». París, A. Piccard, 1922, pp. X-XI).

Lo que aquí se dice de la época de los jueces vale para otras épocas de la historia bíblica. En un libro confesante como la Biblia, la relación entre texto y verdad histórica depende necesariamente, en una gran parte, del carácter religioso del libro. Para ser operativa, una historia de salvación debe revelar y hacer efectiva la salvación narrada. Por tanto debe ser una «historia», en los dos sentidos del término, es decir, un relato construido con elementos de realidad, suficientemente informativo y convincente a propósito de la salvación profesada. Ahora bien, aunar en el relato información, convicción y realidad es precisamente el desafío que la historia debe afrontar constantemente. Su margen de maniobra es estrecho, como lo muestran numerosas páginas bíblicas. En efecto, en la Biblia encontramos con qué espantar al epistemólogo más riguroso, al historiador menos dado a transigir con la verdad y al creyente siempre inquieto por ver cómo aparece y se propaga una red de grietas en un credo que pensaba invulnerable.

La Biblia abunda en ejemplos mediante los cuales se manifiesta, bajo diferentes aspectos, una dificultad recurrente que parece inherente a la escritura de la historia: esté obligada a ello o no, ella se pone en disposición de afirmar como verdadero y real lo que jamás lo fue. Todo aserto de carácter histórico se carga así, permanentemente, con un coeficiente más o menos elevado de contraverdad, ante la cual especialistas o simples lectores se sienten absolutamente impotentes; así P. Ricoeur: «Por esta razón nos encontramos ante la cuadratura del círculo: no podemos ni contentarnos con un concepto de relato que evacuaría la dialéctica del relato y de la historia, ni utilizar un concepto de historia que no tomaría en cuenta esta curva variable de las relaciones entre relato e historia» («Mito e historia», en *L'herméneutique biblique*. París, Cerf, 2001, pp. 336-337).

Lo que está en juego en esta cuestión no es ni el aspecto apologético del problema ni la servidumbre de la fe a las pruebas históricas, sino la realidad y la efectividad de la historia de salvación. Más ampliamente, también el estatuto del método histórico-crítico en el conjunto de las disciplinas teológicas.

Que las investigaciones científicas conduzcan a la confirmación de acontecimientos atestiguados en la Escritura, que desemboquen en una constatación de imposibilidad o de improbabilidad o que tropiecen con lo indecidible, esto no afecta para nada al mensaje de salvación del que es portadora la Escritura. Pero de ello no podemos deducir un argumento para decretar la vanidad de la investigación, pues la historia de salvación, con todos los procedimientos historiográficos de los que dispone, no deja de ser una historia verdadera que coincide, de la manera que sea, con otras historias que conciernen a los mismos hombres, los mismos territorios y los mismos acontecimientos. Estas historias «distintas» plantean, por otra parte, los mismos problemas que la que es escrita por Israel, lo que permite, de paso, desdramatizar la cuestión. Por tanto, no es para «verificar» la veracidad del texto ni para asentar el credo sobre fundamentos indiscutibles para lo que el historiador debe intervenir, sino para evaluar la realidad del anclaje de la salvación en la historia. En este sentido, el historiador también actúa como teólogo.

Damien Noël

Para saber más

Fuera de los recuadros bibliográficos de las pp. 18 y 47, se puede consultar X. Pikaza, *1001 libros sobre la Biblia*. Cuadernos Bíblicos 124. Estella, Verbo Divino, 2004, pp. 19-22. Los siguientes títulos se interesan principalmente por las relaciones entre el texto bíblico y la historia del antiguo Israel.

A. Ben-Tor (ed.), *La arqueología del antiguo Israel*. Madrid, Cristiandad, 2004

P. Bordreuil / Fr. Briquel-Chatenet, *Le temps de la Bible*. París, Fayard, 2000 (reed. Folio-Histoire 122, 2002)

J. Briend (ed.), *La Terre Sainte. Cinquante ans d'archéologie*, 2 vols. Compact. París, Bayard, 2003

J. Briend / M.-J. Seux, *Israel et les nations*. Suppléments au Cahiers Évangile 69. París, Cerf – SBEV, 1989

I. Finkelstein / N. A. Silberman, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid, Siglo XXI, 2003.

P. Gibert, *Vérité historique et esprit historien. L'historien biblique de Gédéon face à Hérodote*. París, Cerf, 1990.

L. L. Grabbe, *Can a «history of Israel» be written?* Sheffield, JSOTS, 1997.

M. Quesnel / Ph. Gruson (eds.), *La Biblia y su cultura. I. Antiguo Testamento*. Santander, Sal Terrae, 2002 (Parte III: «Los dos reinos», pp. 185-318).

A. Lemaire, *El mundo de la Biblia*. Madrid, Ed. Complutense, 2000.

D. Noël, «La enseñanza de la historia de Israel en una Facultad de Teología», en CB 109, pp.61-66.

–, *Los orígenes de Israel*. Cuadernos Bíblicos 99. Estella, Verbo Divino, 1999; *En tiempo de los reyes de Israel y de Judá*. Cuadernos Bíblicos 109. Estella, Verbo Divino, 2002; *En tiempo de los imperios*. Cuadernos Bíblicos 121. Estella, Verbo Divino, 2004.

A. de Pury / Th Römer / J.-D. Macchi (eds.), *Israel construit son histoire*. Ginebra, Labor et Fides, 1996, pp. 297-323

J.-L. Ska, *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*. Estella, Verbo Divino, 2003.

R. Smend, «Tradition et histoire», en D. A. Knight (dir.), *Tradition et théologie dans l'Ancien Testament*. LD 108. París, Cerf-Desclée, 1982, pp. 59-78

«L'archéologie palestinienne»: *Dossiers d'Archéologie* 240 (1999), número doble; «Bible et archéologie»: *Le Monde de la Bible* 146 (2002), «David, roi de Juda et d'Israel»: *Le Monde de la Bible* 148 (2003); «Salomon, roi modèle, modèle des rois»: *Le Monde de la Bible* 163 (2005).

Lista de recuadros

Índice de referencias bíblicas

(en negrita los textos citados)

Arqueología, Biblia, Historia. Como sabemos, la «verdad» de un relato no siempre es sinonimo de «historicidad» Hoy ya no se pide a la arqueologia que «pruebe» el relato sagrado, y este ya no se entiende como un libro de historia Queda por comprender las relaciones que mantienen entre si Un arqueologo, un exegeta y un historiador exponen aqui sus puntos de vista Los ejemplos que ponen estan tomados en su mayor parte de los libros historicos, que contienen hechos situados en los mal conocidos periodos llamados de la «conquista» y la «monarquia» (entre 1000 y 587 a C) A lo largo de estas paginas, las figuras de Josue, Sanson, David o Josias, la constitucion de las leyes, la conquista de la ciudad de Hebron o el asedio de Jerusalen por Senaquerib adquieren un nuevo relieve

Autores Jacques Briend, Oliver Artus, Damien Noel

evd
www verbodivino es